




Hasan Hanefî'nin İlâh Tasavvuru Bağlamında Bir Tarihselcilik Değerlendirmesi


Battal Gazi ŞAHAN |  0000-0003-1220-4943 | bagasah@yahoo.co.uk

Öğretim Görevlisi | Balıkesir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi | Balıkesir, Türkiye

ROR : 01x8m3269

Muhammet ÇELİK |  0000-0003-0222-9784 | mcelik@fsm.edu.tr

Dr. Öğr. Üyesi | Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Arap Dili ve Belagati Anabilim Dalı | İstanbul, Türkiye

ROR : 04mma4681

Öz

Modern döneme Batı karşısında aldığı mağlubiyetlerle giren İslâm dünyası, hayatın tüm alanlarında ciddi krizlerle karşı karşıya kalmıştı. Başlangıçta siyasi-askeri ve sosyo-ekonomik bir nitelikte tezahür eden bu krizler mağlubiyet psikolojisinin de etkisiyle bazı Müslümanları kendi asıllarını sorgulamaya kadar varan entelektüel bir krizin içerisine düşürmüştü. Bunun neticesinde de sorunların çözümü sadedinde geleneksel İslâm anlayışının yeniden yorumlanıp anlaşılması ortak paydasında buluşan ve yeni yaklaşımlar içeren modern akımlar ortaya çıkmıştır. Bu akımlardan biri de İslâm'da tarihselcilik düşüncesidir. Batı'da kendine has tarihsel şartlarda ortaya çıkan tarihselciliğin tarihi anlama biçimi olarak kökleri ilk çağa kadar götürülebilse de bugünkü formuna yakın şekliyle aydınlanma devrinde aklın mutlak hakimiyetine ve dönemin ilerlemeci tarih anlayışına tepki olarak ortaya çıkan, felsefi boyutuyla beraber ideolojik yönü de olan, beşerî olgu ve metinleri anlamaya yönelik bir yaklaşım olduğu söylenebilir. İslâm dünyasına geldiğinde ise söz konusu yaklaşım genel olarak, üzerinde ittifak edilmiş bazı dînî ahkâmın tarihsel olduğunu bu sebeple de modern dönemin şartlarına göre değiştirilmesi gerektiğini ön gören ve bu çerçevede Kur'an'ın tarihselci bir perspektif üzerinden okunması lüzumunu öne süren bir anlama metodu olarak amelî hükümlere dair değerlendirmeleriyle ön plana çıkmıştır. Bu yönüyle akademi dünyasında çoğunlukla tefsir kürsülerinde ele alınan bir düşünce olmuştur. Ancak kendi tutarlığı açısından tarihselci bir yaklaşımın, amelî sahada yapılmasını teklif ettiği büyük çaplı değişikliklerle ilgili olarak dindeki bazı temel tasavvurların yeniden belirlenmesini de içeren teorik bir zemini inşâ etmesi akademik bir gerekliliktir. Bu gerekliliğe binaen tarihselci düşüncüyü savunanlar içinde, yukarıda zikredilen amelî boyutun ötesine geçenler olmuştur. Onlar için tarihselci düşünce, muamelat alanına tealluk eden ahkâmın da ötesinde bir kapsayıcılığı haizdir. Bazısı için Kur'an, Hz. Peygamber'in sözü olarak telakki edilirken bir kısım temel mesajlar hariç tamamen tarihsel olarak görülmüş, diğer bir kısım tarihselciler de tarihsel olanın alanını Allah'ı ve sıfatlarını da içine alacak şekilde genişletmiştir. Ne var ki meselenin daha

çok kelâm ilmini ilgilendiren bu boyutu yeterince ele alınmamıştır. Dinin inanç noktasındaki hassasiyeti ve temel dinamikleri göz önünde tutulduğunda, amelî boyuttan ziyade, bahsi geçen teorik boyutunun arz ettiği önem ve tartışılmasının gerekliliği izahtan varestedir. Dolayısıyla bu çalışmada tarihselci düşünce, Hasan Hanefî üzerinden ilâh tasavvuru gibi dinin temel meselelerindeki boyutuyla ortaya konmaya çalışılacaktır. Bu çerçevede nitel ve analitik yöntemin tatbik edileceği makalede, konunun tanıtım ve öneminin konu edildiği giriş bölümünün ardından batıda ve İslâm dünyasında neşvünemâ bulan tarihselci düşünceler ele alınacak, sonrasında ise Hasan Hanefî'nin tarihselci yaklaşımı ile beraber ilâh tasavvuru ortaya konarak bu ikisi arasındaki ilişki ve bu ilişkinin metodolojik tutarlılığı değerlendirmeye tabi tutulacak ve son bölümde ise tarihselcilik bağlamında bir kavramsallaştırma teklifi sunulacaktır. Çalışma bazı görüş ve önerilerin yer aldığı sonuç bölümü ile de nihayete erdirilecektir.

Anahtar Kelimeler


Kelâm, İslâm, Tarihselcilik, Hasan Hanefî, Teodeizm.

Atıf Bilgisi


Şahan, Battal Gazi – Çelik, Muhammet. “Hasan Hanefî'nin İlâh Tasavvuru Bağlamında Bir Tarihselcilik Değerlendirmesi”. *Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi* 10/2 (Aralık 2024), 818-857. <https://doi.org/10.32955/neu.istem.2024.10.2.17>


Geliş Tarihi	26.09.2024
Kabul Tarihi	16.12.2024
Yayın Tarihi	31.12.2024
Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
Etik Beyan	Bu araştırma için Etik Kurul İzni gerekmemektedir. Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.
Benzerlik Taraması	Yapıldı – Turnitin
Makale Bilgisi	Bu makale, yazarın Fatih Sultan Mehmet Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü bünyesinde devam etmekte olan “Modernist Tarihselci Düşüncenin Kelâmî Yönü: Analitik ve Eleştirel Bir Değerlendirme” başlıklı doktora tezinden üretilmiştir.
Yazar Katkı Düzeyleri	BGŞ: Araştırma, literatür tarama, tasarım, yazım, revizyon. MÇ: Revizyon.
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Bu çalışmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

An Assessment of Historicism in the Context of Hasan Hanafi's Concept of God


Battal Gazi ŞAHAN |  0000-0003-1220-4943 | bagasah@yahoo.co.uk

Öğretim Görevlisi | Balıkesir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi | Balıkesir, Türkiye

ROR : 01x8m3269

Muhammet ÇELİK |  0000-0003-0222-9784 | mcelik@fsm.edu.tr

Dr. Öğr. Üyesi | Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Arap Dili ve
Belagati Anabilim Dalı | İstanbul, Türkiye

ROR : 04mma4681

Abstract

The Islamic world, which entered the modern era with defeats against the West, faced serious crises in all areas of life. Initially manifested in a political-military and socio-economic nature, these crises, also influenced by the psychology of defeat, plunged some Muslims into an intellectual crisis that led them to question their own origins. As a result, modern movements emerged that found common ground in reinterpreting the traditional understanding of Islam as a solution to problems. One of these movements is the thought of historicism in Islam. Although the roots of historicism, which emerged in the West under its own historical conditions, can be traced back to the ancient era as a way of understanding history, it can be said that in its form close to today's form, it emerged as a reaction to the absolute dominance of reason and the progressive understanding of history during the period of Enlightenment with its both a philosophical dimension and an ideological dimension, and that it was a method aimed at understanding human facts and texts. When it comes to the Islamic world, the approach in question has generally come to the fore with its evaluations of practical rulings as a method of understanding that assumes that some agreed religious provisions are historical and therefore need to be changed according to the conditions of the modern era and that the Quran should be read from a historicist perspective within this framework. In this respect, it has been a thought mostly addressed in the tafsir departments in the academic world. However, in terms of its own consistency, it is an academic necessity for a historicist approach to establish a theoretical ground that includes the re-determination of some basic concepts in religion in relation to the large-scale changes it proposes to make in the practical field. Indeed, among those who defend the historicist thought, there have been those who have gone beyond the practical dimension mentioned above. For them, historicist thought has a comprehensiveness beyond the rulings that concern the field of practical rulings. While for some, the Quran is perceived as the word of the Prophet, it has been seen as completely historical except for some basic messages, while other historicists have expanded the field of the historicism to

include God and His attributes. However, this dimension of the issue, which mostly concerns the science of theology, has not been sufficiently addressed. When the sensitivity and basic dynamics of religion in terms of belief are taken into consideration, the importance and necessity of discussing the theoretical dimension in question, rather than the practical dimension that is the subject of more discussion, goes without saying. Therefore, in this study, historicist thought will be tried to be presented with its dimension in fundamental issues of religion such as the conception of God through Hasan Hanafi. In this context, the article, where the qualitative and analytical method will be applied, will discuss the historicist thoughts that have developed in the West and the Islamic world after the introduction section, which will introduce and address the importance of the subject, and then the historicist approach of Hasan Hanafi together with the concept of god will be presented, and the relationship between these two and the methodological consistency of this relationship will be evaluated, and in the last section, a conceptualization proposal will be presented in the context of historicism. The study will be concluded with the conclusion section, which includes some opinions and suggestions.

Keywords

Theology, Islam, Historicism, Hasan Hanafi, Theodeism.

Citation

Şahan, Battal Gazi – Çelik, Muhammet. "An Assessment of Historicism in the Context of Hasan Hanafi's Concept of God". *The Journal of Near East University Islamic Research Center* 10/2 (December 2024), 818-857. <https://doi.org/10.32955/neu.istem.2024.10.2.17>

Date of Submission	26.09.2024
Date of Acceptance	16.12.2024
Date of Publication	31.12.2024
Peer-Review	Double anonymized - Two External
Ethical Statement	Ethics Committee Permission is not required for this research. It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.
Plagiarism Checks	Yes – Turnitin
Article Information	This article is produced from the author's doctoral thesis titled "The Theological Aspect of Modernist Historicist Thought: An Analytical and Critical Evaluation", which is ongoing at the Fatih Sultan Mehmet University Graduate Education Institute.
Author Contribution Levels	BGŞ: Research, literature review, writing, revision. MC: Revision
Conflicts of Interest	The authors have no conflict of interest to declare.
Grant Support	The authors acknowledge that they received no external funding in support of this research.
Copyright & License	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

Giriş

Son birkaç asırda Batı karşısında alınan mağlubiyetler sebebiyle modern dönemin Müslümanları inandıkları değerlerin hilafına başka bir medeniyet tarafından tesis edilmiş olan bir hayata doğmuşlardır. Müslümanların tarihsel tecrübesinde karşılığı bulunmayan bu modern hayat, sosyal ve kültürel yaşamı domine eden form ve uygulamalarıyla iman, amel ve ahlaka taalluk eden birçok meselede Müslümanları kendilerini sorgulamalarına sebebiyet vermiştir.

Modern hayatı inşâ eden Batı medeniyeti, bu hayatın sürekliliğini sağlamak adına teorik/felsefî ve pratik/siyasî tedbirleri almayı ihmal etmemiştir. Bu sürekliliğin teorik zemininin inşâsında ortaya konulan farklı tarih tasavvurları önemli bir rol oynamıştır. Bu çerçevede ilerlemeci tarih anlayışı Batı medeniyetinin geldiği noktayı ilmî ve medenî anlamda insanlığın ulaşmış olduğu zirve olarak arz etmiş, geçmişte olanın geçmişte kaldığını, bugünün dünyasına yön verebilecek bir potansiyeli olmadığını öngörmüştür.

Mezkûr sürekliliği sağlamanın alternatif vesilelerinden biri de, tarihselci düşünceye temel karakterini veren rölativist felsefedir. Modern Avrupa'ya özellikle son dönemlerde hâkim olduğunu söyleyebileceğimiz bu bakış açısına göre, hakikat keşfedilen bir şey değil insan tarafından icad edilmesi gereken bir şeydir.¹ Başka bir ifadeyle hakikat insana içkindir, insanın düşüncesinden bağımsız bir varlığı yoktur; dolayısıyla her bir ferdin kendine has hakikatleri vardır.² Mikro düzeyde, hakikati ferdî bir düzeye indirgeyen bu hakikat anlayışı, makro düzeyde, tarihselci düşünce ile ifadesini bulmaktadır.³ Bu çerçevede tarih üstü, bütün zamanlar için geçerli değerler ve hakikatler yoktur; her farklı tarihselliğin kendine has değerleri ve hakikatleri vardır. Bunlar da tarihin her döneminde tarihi şartlara göre yeniden inşâ edilir.

Bu felsefî, teorik vesilelerin ilkiyle batı medeniyeti, diğer medeniyetleri halihazırda yaşadığı tarihselliğin dışına itiyor, ikincisiyle de onları göreceli hakikatleriyle baş başa bırakıp kendi tarihselliklerine hapsediyordu.⁴ Her iki durumda da muhtemel alternatiflerini elemiş, bulunduğu noktayı da entelektüel olarak meşrulaştırmış oluyordu. Böyle bir vasatta tarihin yönünü belirleme ve aşkınlık iddiasında olan din ise en iyi haliyle, Schleiermacher'ın yaklaşımıyla, kişinin mutlaka karşılaştığında kendisinin yaşadığı birtakım tecrübelerden ibaret olarak görülmele beşerileştiriliyordu.⁵

¹ Tahsin Görgün, *Tarihselcilik* (İstanbul: Tire Kitap, 2022), 87-88.

² Richard Rotry, *Olumsuzluk, İroni ve Dayanışma*, çev. Alev Türker- Mehmet Küçük (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1995), 23.

³ Leo Strauss, *Historicism and Modern Relativism* (Chicago: Estate of Leo Strauss, 2016), 2-7.

⁴ Görgün, *Tarihselcilik*, 88-91.

⁵ Cenan Kuvancı, "Friedrich Schlegel'e Göre Din", *Felsefe Dünyası* 1/57 (2013), 114-115.

Müslümanlar ise çok yönlü bir krizle karşı karşıya kaldıkları bu ortamda siyâsî, sosyal, ilmî ve dinî bağlamda bu krizden çıkmanın yol ve yöntemlerini aramaya başlamışlardı. Ekonomik, siyâsî ve askerî alanda bariz bir şekilde artarak kendisini gösteren mağlubiyet ortamı ve bu durumdan kurtulma arzusu Müslümanları küllî olarak kendilerini sorgulama sürecine sokmuş din de bundan nasibini almıştır. Bu çok yönlü krizin merkezinde dinî anlayış ve yaşayış tarzının olduğunu düşünen Müslüman sayısı az değildi. Bu çerçevede dinî saha, nasların değerlendirilmesinde klasik anlayıştan uzaklaşma ortak paydasında buluşan birçok yeni okuma ve anlama biçimi ile karşı karşıya kalmıştı. Kökleri itibarıyla Batı medeniyeti içerisinde vücut bulmuş olan tarihselci düşünce de Müslüman savunucuları tarafından bu krizden çıkma gayesine matuf olarak İslâm dünyasına ithal edilmişti.

Müslümanların kendilerini sorgulamalarında, yaşanan mağlubiyet psikolojisinin belli bir seviyede etkisi olmakla beraber, Müslümanlara karşı gücü eline geçirmiş olan ve Müslümanların bir kısmı tarafından örnek alınan batının, ulaştığı noktaya gelene kadar, kendi tarihi süreci içerisinde dinle ilgili takınmış olduğu tavrın ve bu çerçevede oluşmuş olan dine karşı mesafeli duran bakış açısının da önemli bir etkisinin olduğu söylenmelidir. Aslında, Batının farklı bir din ile ilgili tecrübe ettiği ve belli bir tarihsel zaman, mekân ve bağlamın ürünü olan bu sürecin yerelliği ve tarihselliği en başta tarihselci bakış açısı tarafından teslim edilmeliydi. Ancak, başka bir tarihsel zaman, mekân ve bağlamın dinamikleri o tarihsellik için "gelişme" sebebi olurken aynı dinamiklerin farklı bir tarihsellik için "yıkım" sebebi olabileceği ihtimali bu düşüncenin İslâm dünyasına ithal edilmesine engel olmamıştı.

Kavram olarak İslâm kültür havzasının dışında doğmuş olan tarihselciliğin, tarihi anlama biçimi olarak kökleri Eski Yunan'a kadar uzanan felsefi bir gelenekten geldiği söylenebilir de, bugünkü formuna yakın şekliyle aydınlanma devrinde, Hristiyanlığı koruyabilmek adına aklın mutlak hakimiyetine ve dönemin ilerlemeci tarih anlayışına tepki olarak ortaya çıktığı söylenebilir.

İslâm dünyasına geldiğimizde ise, Müslüman entelijansiya içerisinde tarihselcilik akımına müntesip olanların tarihselciliğe dair anlayışlarında bir tefavüt göze çarpmaktadır. Bu çeşitlilikten dolayı her bir anlayışın özelliklerini içerecek şekilde efradını câmî ağıyârını mâni bir tarifi yapılamasa da, tarihselciliğin zâtîyyatından kabul edilebilecek asgari müşterekler kullanılarak genel bir tanımın yapılması mümkündür. Bu bağlamda tarihselciliğin zâtîyyatı, Kuran'ın doğru anlaşılması için ilk ve direkt muhataplarının anlayışlarına dönmenin gerekliliği, onların anladıklarının dışında bir şeyin kastedilemeyeceği ve o dönemin anlayışının bir neticesi olarak ortaya çıkan ahkâmın da formu itibarıyla o döneme has, yerel olması, ilkesel anlamda normu itibarıyla da sonraki dönemlere ve başka kültürlerle hitap etmesi, bu yönüyle evrensel olması düşüncesi olarak belirlenebilir.⁶

⁶ Mustafa Öztürk, *Kuran ve Tefsir Kültürümüz* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2008), 16.

Batı'da beşer ürünü olarak görülen tarihi olguları ve metinleri anlama yöntemi olarak kabul edilebilecek tarihselcilik⁷, özelde Kur'ân'ı ve genelde dinî kaynakları anlama metodu olarak İslâm dünyasına intikal etti(rildi)ğinde yaşanan doku uyumsuzluğu, tarihselciler nezdinde temel meselelere dair yapısal bir takım yeni değerlendirmeleri ve teklifleri de beraberinde getirdi. Zira metodun uygulanacağı kaynaklar, başta Kur'ân olmak üzere, beşerî kaynaklar değillerdi ve tarihselciler ortaya çıkana kadar kabul görmüş İslâm anlayışı çerçevesinde öyle de görülmüyorlardı.

Beşerî olanı yorumlamaya ve anlamaya mâtuf bir metot olan tarihselci düşünce, farklı bir boyuta aktarılarak ilâhî bir kelâma uygulanmak istendiğinde iki şeyden birinin olması kaçınılmazdır; ya beşerî durumlara has olan yöntemin kendisi değiştirilmelidir, dolayısıyla bu durumda tarihselciliğin dışına çıkılıp başka bir yöntemden bahsedilmek durumunda kalınacaktır ya da tarihselci yaklaşımın araştırma konusu olan obje ilâhî olmaktan çıkarılıp beşerî düzeye indirgenmelidir. İkinci durum tercih edildiğinde, söz konusu obje Allah'ın kelâmı olması itibarıyla, tutarlı bir tarihselci yaklaşım doğal olarak kelâma ve kelâmın tarafları olan Allah ve peygambere dair tasavvurlarda köklü bir değişikliği gerektirecektir. Kelâma dair algının değişmesi durumunda kelâmın gönderildiği peygamber tasavvuru ve kelâmın sahibi olan ilâh tasavvurunda da değişikliğin olması kaçınılmazdır. Bu yönüyle bakıldığında, tarihselci düşünce, aslında öncelikli olarak kelâmî sahada değerlendirilmesi gereken bir düşünce olarak öne çıkmaktadır. Ancak kutsal metinleri anlama metodu ya da

⁷ Bu noktada Batı'da Kitab-ı Mukaddes'in tarihi süreçteki serencamına dikkat çekmek bu ifadelerin daha net bir şekilde anlaşılması açısından yerinde olacaktır. Rönesansla başlayan, Reformasyon, Aydınlanma ve özellikle Post-Aydınlanma ile devam eden süreçte Batı'daki Kitab-ı Mukaddes algısı köklü bir değişime uğramıştır. İlahî bir metin olarak değerlendirilen Kitab-ı Mukaddes bahsi geçen sürecin akabinde eleştirel okumalara muhatap olmuş ve beşerî bir düzlemde değerlendirilmeye başlamıştır. Bu çerçevede Kitab-ı Mukaddes'e yönelik yapılan eleştirel çalışmalar, kutsal metin ile okur ya da Tanrı ile insan arasındaki ilişkinin, dikeylik boyuttan yatay bir boyuta taşınarak tarihe indirgenmesi ve tarih içerisinde yeniden kurgulanması motivasyonu ile hareket etmişlerdir. Başka bir ifadeyle söylenecek olursa teosentrik dünya görüşünden antroposentrik bir yaklaşıma geçilerek modern kültürün yeni sistemi içinde metin yeniden ele alınmıştır. Bunun neticesinde kutsal metnin tabiatı, ona otorite sağlayan dogmatik teoloji zemini ve kutsal metni yorumlamayı görev edinen kurumsal kilise yapısı büyük değişikliğe uğramıştır. Değişen bu vasatta Kitab-ı Mukaddes, "kutsal metin" (scripture) olarak önemini önemli ölçüde kaybetmiştir. Bunun yerine daha çok "edebi metin" (literary text), "tarihsel belge" (historical document) veya "antik klasik" (ancient classic) olarak önem kazanmıştır. Görgün, *Tarihselcilik*, 167; Asim Duran, "Aydınlanma ve Kutsal Kitap Yorumunun Tarihsel Dönüşümü", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 17/2 (2017), 119-121; a. mlf., "Tarihsel Eleştiri ve Kutsal Metnin Otoritesi: 17. ve 18. Yüzyılda Kutsal Kitap Eleştirisi ile Metne Sadakat Arasındaki Gerilim Üzerine Bir İnceleme", *Milel ve Nihal* 16/2 (2009), 306-309. Daha geniş bilgi için bkz. a. mlf., *Tarihsel-Eleştirel Yöntem Bağlamında Kitabı Mukaddes'in Anlaşılması Sorunu* (Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı, Doktora Tezi, 2017).

bazı fikhî ahkâmın değişmesini teklif eden fikhî mülahazalar içeren bir düşünce tarzı olarak görülerek ağırlıklı olarak tefsir ya da fıkıh gibi alanlarda ele alınmıştır.⁸

Nitekim tarihselci düşünce İslâm dünyasına aktarıldığında bu düşüncenin bazı temsilcileri, yöntemin beşerî karakterinden dolayı, yöntemsel tutarlılığın bir gereği olarak muâmelâta ve ukûbâta dair ahkâmı ilgili değerlendirmelerle sınırlı kalmayıp metni/sözü anlama gayretinin ötesine geçerek metnin/sözün mahiyetiyle, sahibiyile ve sahibinin vasıflarıyla ilgili değerlendirmeler yapma yoluna gitmişlerdi. Bu noktada tarihselciler tarafından kelâm ilminin alanına girecek olan en temel yapısal değerlendirmelerden biri Allah'ın kelâmı Kur'ân üzerinde yapılmıştır. Farklı bir peygamber tasavvurunu da içeren bu değerlendirme Allah'ın peygamberin zihni vasıtasıyla tarihe müdahale ettiği, Kur'ân'ın lafzının değil, lafzın arkasındaki ruhun ve ilkelerin vahiy olduğunu ifade ediyordu.⁹ Bazı tarihselciler ise kelâmın bir kısmının Allah'a ait olduğunu bir kısmının ise beşerî olduğunu; yaşadığı tarihin bir parçası olarak yetişmiş olan peygambere ait olduğunu teklif ediyor, hatta Kur'ân'ı, bir kısım temel mesajlar hariç tamamen tarihsel olarak görüyordu.¹⁰ Diğer bir kısım tarihselciler de tarihsel olanın alanını Allah'ı ve sıfatlarını da içine alacak şekilde genişletmiştir.

Tarihselci düşünce içerisinde radikal olarak değerlendirilen bu son bakış açısı bu araştırma tarafından tarihselci düşünce sistematığı içerisinde felsefî temelleri ile uyumu bakımından iç tutarlılığı en fazla ön plana çıkan görüş olarak değerlendirilmektedir. Hasan Hanefî'de daha net bir şekilde belirgin olan bu bakış açısı tarihselliğin sadece muâmelât ve ukûbât gibi bir kısım ahkâmın özelliği olmadığı, vahyedilmiş metinlerin tamamının bu özellikte olduğu, daha temelde ise Allah hakkındaki tasavvurların da tarihsel ve insan kaynaklı olduğu, hangi tarihte, insanlar nasıl bir Allah'a ihtiyaç duymuşlarsa öyle bir Allah tasavvur ettikleri düşüncesini içermektedir.¹¹

⁸ Recep Demir, *Kur'an Tefsirinde Tarihselci Yöntem* (Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2004), 4; Mustafa Öztürk, "Tarihselcilik ve Fazlurrahman", *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi ve Hareketi Sempozyum Tebliğleri*, ed. İsmail Kara, Asım Öz (İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, 2013), 198-199. Mustafa Dönmez, *Dinî Çeşitlilik Tasnifine Yeni Bir Bakış: Tarihselcilik ve Ehli Fetret Örneği* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020) 50; Şengül Toprak, *Tarihselcilik Tartışmaları Bağlamında Halku'l-Kur'an* (Çorum: Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019) 3; Ceyda Tanrıtanır Akbulut, *Fazlurrahman Modernizm ve Tarihselcilik* (Malatya: İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021) 41; Ayrıca bkz. Hamdullah Bayram Öztürk, *Kur'an-ı Kerim Açısından Tarihselci Yaklaşım* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Tefsir Ana Bilim Dalı Doktora Tezi, 2003); Hidayet Zertürk, *Ahkâm Ayetleri ve Tarihselcilik* (İstanbul: Fatih Sultan Mehmet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2003).

⁹ Fazlurrahman, *Islam and Modernity* (London: The University of Chicago Press, 1982), 5.

¹⁰ Salim Ögüt, *Modern Düşüncenin Kur'an Anlayışı* (İstanbul: Rihle Kitap, 2018), 23-24.

¹¹ Şevket Kotan, "Kur'an ve Tarihsellik Üzerine", *İslami İlimler 1/2* (2006), 91-92; a.mlf., *Kur'an ve Tarihselcilik* (İstanbul: Beyan Yayınları, 3. Baskı, 2015) 269-276; Ayrıca bkz. Hasan Hanefî, "Teoloji

Sadece bir takım zahiri ahkâmın değişmesi teklifiyle sınırlı olmadığı değerlendirilen tarihselci düşüncenin, bazı temel meselelerde köklü bir tasavvur değişimi içeren bir paradigma dönüşümünü ifade ettiğini ortaya koymak üzere makalenin aşağıdaki satırlarında tarihselciliğin ortaya çıkış süreci ve dini anlamada bir yöntem olarak İslâm dünyasına intikali arz edildikten sonra Hasan Hanefî'nin ilâh tasavvuru ve bu tasavvurun tarihselci düşünce ile ilişkisi değerlendirilecektir.

1. Tarihselcilik Düşüncesinin Doğuşu

Metodolojik bir yaklaşım olarak tarihselciliğin gelişim sağladığı en önemli zaman dilimi 17. ve 18. asırlar olmuştur. Zira söz konusu dönem özellikle batı kültür havzasındaki teknolojik ilerlemeye paralel olarak muhtelif ilim dallarının ortaya çıktığı bir dönemdir ve bu gelişme yöntem ve içerik olarak sosyal bilimlerin yoğun bir şekilde tartışılmasına sebebiyet vermiştir.¹² Şüphesiz bu tartışmaların odağında tarih ve tarih bilimi yer almıştır. Bunun sebebi ise önceleri bir bilim alanı olarak kabul edilmeyen tarihin bu dönemde bilimsel bir alan olarak varlık kazanmaya başlamış olması fakat bunu doğa bilimlerinin yöntemini kullanarak gerçekleştirmek istemesidir. Diğer taraftan tarihin bilimsel niteliğine dair Fransız ve İngiliz aydınlanmacı filozoflar tarafından ortaya atılan bu iddia, tarihsel bir varlık alanı içinde ortaya çıkan insani tecrübeyi zaman, mekân, karakter, tecrübe, değişim ve yönelim gibi onu kendine özgü kılan şartlarını yok sayıp ezeli/ebedî ve değişimden uzak olan bir pozisyona yerleştirdiği için özellikle 19. asır Alman filozofları tarafından tepkiyle karşılanmış ve neticede bu tepkiler mezkur dönemin Almanya'sında yeni bir tarih vizyonunun ortaya çıkmasına sebebiyet vermiştir.¹³

Aslında tarihle alakalı 19. asır Almanya'sında ortaya çıkan bu vizyon 18. asırda yine Alman bir filozof olan Johann Gottfried Herder tarafından oluşturulmaya başlanmıştır.¹⁴ Collingwood'un ifadesine göre bu filozof tarih felsefesi bağlamında Aydınlanmayı, daha doğrusu Fransız aydınlanmasını eleştiren ilk filozoftur ve onun bu eleştirileri 19. asırda tarihin yeniden ele alınmasını gerekli kılmıştır.¹⁵ Herder'in tarih hakkındaki düşüncelerini kısaca şu şekilde özetlemek mümkündür: Ona göre yeryüzü halkı çeşitli ırklardan oluşmaktadır ve her ırk kendi coğrafi çevresiyle yakından ilişkili olan farklı zihinsel ve fiziksel özelliklere sahiptir. Bu özellikler her ırkı algılama ve tanımlama yönünden birbirlerine göre farklı kıldığından tarihsel olaylar ırksal bir nitelik arz etmekte ve ancak o

mi Antropoloji mi?", çev. Mustafa Sait Yazıcıoğlu, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/1 (1978), 511-517.

¹² Julien Freund, *Beşerî Bilim Teorileri*, çev. Bahaaddin Yediyıldız (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1991), 4.

¹³ Bkz. Paul Hamilton, *Historicism* (e-Library: Taylor and Francis, 2005), 2.

¹⁴ Robin George Collingwood, *Tarih Tasarımı*, çev. Kurtuluş Dinçer (Ankara: Doğubatı Yayınları, 2013), 103.

¹⁵ Collingwood, *Tarih Tasarımı*, 95-99.

ırkın tecrübesini inşâ eden bir defalık olaylar olmaktadır. Dolayısıyla tarih, onu inşâ eden olaylar bakımından, doğada olduğu gibi genel yasalara tâbi kılınmaz.¹⁶ Herder'in tarihle ilgili aynı zamanda felsefe-tarih karşıtlığını aşmayı amaçlayan bu yaklaşımı kendi döneminde doğa bilimlerine göre tarih biliminin mahiyetinin farklı oluşuna dair büyük bir metodolojik tartışmaya sebebiyet vermiştir. Neticede bu tartışmalar beşerî bilimlerin kurgulanması ve bu bilimlere ait yasaların kavranması noktasında anlama yöntemini benimseyen ve daha sonra onu "tarihselcilik" adı altında metodolojik bir prensip haline getiren Alman filozof Dilthey'e bir ilham kaynağı olmuştur.

2. Wilhelm Dilthey ve Tarihselcilik Düşüncesi

Alman Tarih Okulu'nun önemli temsilcilerinden bir tanesi de Wilhelm Dilthey'dir. Dilthey iyi bir tarihçi ve biyografi yazarı olmasının yanında¹⁷ tinsellik ve tarihsellik kavramları etrafında ortaya koyduğu çalışmalarla günümüze kadar devam eden felsefi düşünceler üzerinde büyük etkiler bırakmış önemli bir düşünürdür.¹⁸ Şüphesiz Dilthey'in en büyük sorunsal olarak ele aldığı husus tarihî bilginin niteliği hususudur. Bunun sebebi ise kendine has nitelikleri bulunan bu bilgi türünün Herder gibi bazı filozoflar hariç aydınlanma ve sonraki dönem düşünürleri tarafından yok sayılması ya da yöntemsel olarak doğa bilim alanına mahkûm edilmesidir.¹⁹ İşte bu sebeple Dilthey *theoria-empeiria* karşıtlığına yönelmiş ve tarihsel-beşerî alanın bilgi teorisini oluşturmak için büyük bir eleştiri süreci başlatmıştır.²⁰ Bu eleştirinin temel çerçevesi şu şekildedir: İnsan doğa bilim alanında olduğu gibi sadece akılla tanımlanacak bir varlık değildir. Zira aynı zamanda o çeşitli biçimleriyle tezahür eden bir toplumsallığa sahiptir ve bu toplumsallık farklı zaman ve mekanlarda kendi şartlarıyla varlık kazandığından tarihsel bir nitelik taşımaktadır. Dolayısıyla tarih içerisinde varlık kazanmış insani olgu ve olayları anlamak ancak her bir olgu ve olayı kendi zaman ve mekan şartlarıyla kavramayı sağlayacak bir metodolojiyle mümkün olabilecektir ki bu metodoloji doğa bilimlerinin hilafına özne, nesne ve tarihsel malzeme etrafında şekillenen anlama metodolojisidir.²¹

Dilthey'in üzerinde durduğu en önemli meselelerden bir tanesi insanın bütünlüğü meselesidir. Bunun sebebi ise o güne kadar insanı tanıtmaya çalışan tüm teorilerin onu tarihsel kimliğinden soyutlayarak sadece akıl olarak görmeye çalışmasıdır. Oysa insan sadece akıldan ibaret bir varlık değildir. Bunun yanında o, kendine has inançları bulunan,

¹⁶ Doğan Özlem, *Tarih Felsefesi* (İstanbul: İnkılâp Yayınları, 2004), 58.

¹⁷ Patrick Gardiner, *Theories of History* (New York: The Free Press London, 1969), 211.

¹⁸ Nermi Uygur, "Tarih Felsefesinin Yolu", *Felsefe Arkivi* 3/3 (1957), 137.

¹⁹ Rudolf A. Makkreel, *Dilthey: Philosopher of the Human Studies* (Princeton: Princeton University Press, 1992), 27.

²⁰ Doğan Özlem, *Kültür Bilimleri ve Kültür Felsefesi* (İstanbul: Notos Kitap Yay., 2012), 74.

²¹ David West, *Kıta Avrupa Felsefesine Giriş*, çev. Ahmet Cevizci (İstanbul: Paradigma Yayınları, 2008), 119.

bazı şeyleri isteyip diğer bazılarını istemeyen, değerler üreten, kendisi ve içinde bulunduğu toplumla alakalı birtakım tasarımlar geliştiren vb pek çok öznel niteliklere sahiptir. Akıl da onun bu pek çok niteliğinden bir tanesidir. Diğer taraftan insan kendisi gibi öznel niteliklere sahip bulunan pek çok bireyin yer aldığı bir toplumsallık içerisinde yaşamaktadır. Öyle ki bu toplumsallık bazen uzlaşmayı bazense çatışmayı gerektirmektedir. Kısaca ifade etmek gerekirse akıl da dahil olmak üzere tüm kapasite ve edimleriyle insan bir bütünlük barındırmaktadır. İşte Dilthey insanı bu bütünlük içerisinde kavramak ve tarih bilgisini de bu kavrayışa göre formüle etmek istemektedir. Bunun için de Dilthey doğa bilimden farklı olarak anlama yöntemini teklif etmektedir.²²

Dilthey'in anlama yöntemiyle ilgili temellendirmesi şu şekildedir: Anlamada özne, nesne ve anlama malzemesi olmak üzere üç unsur bulunmaktadır. Tarihin bir metodolojisi olarak anlamanın işlevselliğini özne üzerinden ortaya koyabilmek için beşerî tecrübeyi üreten tarihsel aklın kritiğe tabi tutulması gerekmektedir. Zira tarihsel tecrübe her ne kadar insan ve toplumlar tarafından üretilmiş olsa da aynı zamanda o kendisini üreten bu insan ve toplumları kuşatmış durumdadır. Bir başka ifadeyle tarihe yönelmiş olan bir özne aslında mahiyetini ondan kazandığından dolayı aynı zamanda onun bir parçası pozisyonunda yer almaktadır. Bu ise ona geçmişle bir bağ kurma imkânı sunmakta ve yöneldiği tarihi belli bir sezgi gücüyle yeniden kurma imkânı vermektedir.²³

Anlama metodolojisinin bir diğer unsuru da anlamamanın nesnesidir. Aslında bununla kastedilen husus tarihin belli bir döneminde belli bir toplum tarafından ortaya konan beşerî tecrübenin bireyselliğidir. Bir başka ifadeyle anlamamanın nesnesi dendiğinde Dilthey felsefesinde tarihin kendisi anlaşılmalıdır. Bu noktada Dilthey tarihi dönemsel tecrübeler olarak görmekte fakat bir önceki tecrübenin bir sonrakine tam olarak bağlanamayacağını söylemektedir.²⁴

Dilthey Felsefesinde anlama yönteminin bir diğer unsuru da anlama malzemesinin kendisidir. Dilthey bununla norm, ide ve değer gibi şeyleri kastetmiştir. Aslında bu malzemeler mezkûr teoride, bir önceki paragrafta da ifade edildiği gibi, tarihsel tecrübenin bireysel ve kendine has olmasıyla ilgilidir. Şöyle ki; Dilthey'e göre tarihsellik aynı zamanda tinselliktir ve tinsellik, bireysel ve kendine has bir niteliği bulunan dolayısıyla da anlaşılma bakımından büyük bir zorluk barındıran tarihsel tecrübeleri, ilke, norm, ide veya değer gibi zatını tanımlayan değerler yardımıyla anlaşılır hale getirebilmektedir. Ancak bu sadece dilin araç kılınması vasıtasıyla gerçekleştirilebilecek bir durumdur. Zira Dilthey'in yaşama kalıpları ya da nesnelleşme olarak isimlendirdiği bu değerler kendilerini sözlü ya da yazılı dilde açığa çıkarmaktadırlar. Ne var ki bu ameliye sadece filolojik bir gayret olmamalıdır. Bunun yanında tarihsel tecrübeyi bildiren dilin tinsel anlamları da tespit edilmeye

²² Wilhelm Dilthey, *Hermeneutiğin Doğuşu*, çev. Doğan Özlem (İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999), 84 vd.

²³ Kamiran Birand, *Manevi Bilimler Metodu olarak Anlama* (Ankara: Akçağ Yayınları, 1998), 45-47.

²⁴ Özlem, *Tarih Felsefesi*, 158.

çalışılmalıdır. Bu ise sözlü ya da yazılı hangi düzeyde olursa olsun tarihsel niteliğe sahip olan bilgi ve belgelerin hermeneutik olarak değerlendirilmesini gerektirmektedir.²⁵ Aşağıdaki bölümlerde Hasan Hanefî'nin tarihselciliği bağlamında önemli bir yere sahip olan Dilthey'e tekrar dönülecektir.

3. İslâm Dünyasında Tarihselcilik Düşüncesi

Tarihselcilik, kökleri Antik Yunan'a kadar dayanan fakat asıl şeklini 18. asır düşünürlerinin çalışmalarıyla kazanan anlama merkezli bir beşerî bilimler metodolojisidir. Söz konusu metodolojinin İslâm dünyasına intikali ise bazı farklı görüşler bulunmakla birlikte²⁶ Hint Alt Kıtası'nın önemli düşünürlerinden birisi olan Seyyit Ahmet Han²⁷ ve arkadaşları eliyle gerçekleşmiştir.²⁸ Fakat şunu da ifade etmek gerekir ki, batıda beşerî bilimlerin bir metodolojisi olarak kurgulanmış olan tarihselcilik oldukça yeni bir olgu olduğundan kendi orijinal içerik ve formuyla çağdaş Müslüman dünya tarafından farklı şekillerde karşılanmış ve onun İslâm'daki durumu birbirinden ayrı olan pek çok değerlendirmeye konu edilmiştir. Örneğin bazı araştırmacılar onu fikhî hükümlerde meydan gelen değişim olarak görmüşlerdir ve Hz Ömer'in müellefe-i kulûba zekât verilmesini iptal etmesi gibi uygulamalarından hareketle baştan beri İslâm'ın bünyesinde yer alan bir hakikat olarak değerlendirmişlerdir. Başka bazı araştırmacılar ise halku'l-Kur'ân tartışmalarından hareketle bu metodolojiyi Mu'tezile'yle ilişkilendirerek onun hicrî II. asırdan beri İslâm'da var olagelen bir yöntem olduğunu dile getirmişlerdir.²⁹ Mehmet Paçacı ise farklı bir bakış açısıyla tarihselciliği köken olarak bizzat İslâm düşünce havzasına isnat etmektedir.³⁰

Tarihselciliği İslâm dünyasında batıdaki içerik ve formuyla müzâkere alanına çeken ve dinin anlaşılması noktasında bir model olarak konumlandırılan kişiler Fazlurrahman, Muhammed Arkoun, Hasan Hanefî, Nasr Hamid Ebu Zeyd gibi kimselerdir.³¹ Ancak şu husus belirtilmelidir ki Müslümanların çok farklı problemlerle karşı karşıya kaldığı bir dönemde İslâmî dünyaya intikal eden tarihselcilik, felsefî bir derinliğe kavuşmadığından sistematik bir sıçrama gerçekleştirememiş ve uygulanabilir bir model haline gelememiştir. Bunun sebebi ise Müslüman tarihselcilerinin söz konusu metodolojiyi özellikle oryantalistik

²⁵ Dilthey, *Hermeneutiğin Doğuşu*, 83 vd.

²⁶ Fethi Ahmet Polat, *İslâm Düşüncesinde Kur'ân'a Yaklaşımlar* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2007), 222.

²⁷ Halit Eren, "Aligarh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2/460.

²⁸ Abdülhamit Birışık, *Hint Alt Kıtası Düşünce ve Tefsir Ekolleri* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2012), 352 vd.

²⁹ Fethi Ahmet Polat, *Çağdaş İslâm Düşüncesinde Kur'ân'a Yaklaşımlar* (Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2002), 107.

³⁰ Mehmet Paçacı, "Kur'ân ve Tarihselci Yorum", *Yüzüncü Yıl Üniversitesi Kur'ân ve Dil-Dilbilim ve Hermeneutik-Sempoziumu*, ed. Necati Kara (Erzurum: Bakanlar Matbaası, 2001), 77-78.

³¹ Recep Demir, "Kur'ân Tefsirinde Tarihselci Yöntem", *Tarih Kültür ve Sanat Araştırmaları Dergisi* 1/1 (Mart 2012), 44.

iddialara cevap oluşturabilmek için kendi orijinal içerik ve formundan ayırarak yeni bir içerikle kullanmaya çalışmalarıdır.³²

Tarihselciliği İslâm dünyasında başarısız kılan bir diğer husus da bu metodolojinin sadece Kur'ân'a uygulanmaya çalışılmış olmasıdır. Zira bu metodolojiyi savunanlara göre dinde aslolan, insanların mükellef kılındığı hususlarda Yüce Allah'ın niyetinin (makâsıd) anlaşılmasıdır. Batı medeniyetinin güçlü, Müslümanların ise oldukça zayıf olduğu bir vasatta Müslümanları bu durumdan kurtaracak mâkul bir İslâm anlayışının ortaya konması ancak bu niyetin tespit edilmesiyle mümkün olabilecektir. Bu ise ancak Kur'ân'a müracaatla gerçekleştirilebilecek bir durumdur. Kur'ân ise tarihsel bir metindir ve makâsıd onun bu tarihselliği içerisinde varlık kazanmıştır. İşte bunun için başta Fazlurrahman olmak üzere Müslüman tarihselciler indirildiği zaman dilimine giderek Kur'ân'ı o çağdaki insanların anladığı gibi anlamak gerektiğini ve tespit edilen makâsıd ve ilkeler üzerinden günümüze uygun ahkâmın belirlenmesi gerektiğini söylemişlerdir.³³

İslâm'da tarihselciliğe dair yapılan bu açıklamalardan sonra bu metodolojiyi benimseyen Müslüman düşünürlere ve onların bu metodoloji çerçevesinde ortaya koydukları düşüncelere genel hatlarıyla değinmek yerinde olacaktır. Fakat şunu da belirtmek gerekir ki bu düşünürlerin içerisinde en radikali olarak görülen ve İslâm'daki tarihselciliği en ileri seviyeye taşıyan Hasan Hanefî, ulûhiyyet anlayışı itibarıyla çalışmamızın asıl konusunu teşkil ettiğinden burada ona değinilmeyecektir.

3.1. Fazlurrahman (1919-1988)

Tarihselciliğin Müslüman dünyadaki en önemli temsilcisi şüphesiz 1919 yılında Pakistan'ın Hazara şehrinde doğmuş olan Fazlurrahman'dır. Fazlurrahman ülkesindeki İslâmî eğitiminin ardından doktora eğitimi için İngiltere'ye gitmiş sonrasında ise İngiltere Kanada, Pakistan ve Amerika'nın muhtelif üniversitelerinde araştırmacı ve hoca olarak bulunmuştur. Amerika'da Chicago Üniversitesi'nde çalışırken 26 Temmuz 1988 yılında vefat etmiştir.³⁴

Fazlurrahman'ın tarihselcilik düşüncesini genel olarak şu şekilde özetlemek mümkündür: Ona göre, Kur'ân'ın mesajları temel olarak iki seviyeden oluşmaktadır. Bunlardan ilki Kur'ân'ın indirildiği tarihsel bağlamda ortaya çıkan mesajdır ki, bu mesaj aynı tarihsel bağlamdaki muhatapların karşı karşıya kaldıkları sorunlara çözüm sunmak için geldiğinden inanç, ibadet, muâmelât ya da ukûbât gibi insanların mükellef kılındığı tüm hususların maksatlarını öğretmektedir. İşte bu sebeple Fazlurrahman bu birinci seviye mesajın anlaşılabilmesi için Kur'ân'ın indirildiği tarihsel bağlama gidilmesi gerektiğini

³² Kotan, "Kur'ân ve Tarihsellik Üzerine", 90.

³³ Burhanettin Tatar, "Kur'anı Yorumlama Sorunu", *Kur'an ve Dil: Dilbilim ve Hermeneutik Sempozyumu* ed. Necati Kara (Erzurum: Bakanlar Matbaası, 2001), 500-501.

³⁴ Bkz. Alparslan Açıkgeçen, "Fazlurrahman", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 12/280-286.

söylemektedir.³⁵ Fazlurrahman'a göre ilâhî hitabın ikinci seviyesindeki mesajı ise evrensel bir niteliğe sahiptir. Bu tür mesajlar tarih üstü bir niteliğe sahip olduklarından her dönem geçerli olma ve tüm insanlar tarafından uygulanabilme vasfı taşımaktadırlar. O bu seviyedeki mesajın Kur'ân'dan çıkarılmasına rağmen onun lafzını aşan bir bakış açısıyla elde edilebileceğini söylemektedir. Zira Kur'ân'ın asıl amacı bireyleri ahlaki ve manevi olarak geliştirmek, bu yolla da sağlıklı bir toplum ortaya çıkartmaktır. Bu ise lafzın zahiri anlamıyla inşâ ettiği hükümlerden ziyade bu hükümlerdeki maksatları anlamayı gerektirmektedir. Aslında bu Fazlurrahman'a göre lafza bağlı olarak tevarüs edilen hükümlerin çağdaş dünyanın sosyal hayat ve düşünce yapısına aykırılık teşkil etmesi, dolayısıyla da uygulanamaz olmasıyla ilgili bir durumdur. Zira bu hükümler, ona göre, Kur'ân'da yer aldığı haliyle indirildiği dönemin şartlarını taşırlar, dolayısıyla da sadece o dönemin insan ve toplumuyla uyumlu olabilirler. Fazlurrahman'ın tarihselciliği bağlamında zikredilmesi gereken en önemli hususlardan biri de tarihsellik taşıyan bu hükümlerle ilgili lafızları, yani Kur'ân'ı Kerîm'i, tarihsellik bağlamında Hz. Peygamber'e atfetmiş olmasıdır.³⁶

3.2. Muhammed Arkoun (1928 - 2010)

1928 yılında Cezayir'de dünyaya gelmiş olan Muhammed Arkoun, filoloji alanında uzmanlaşmış olan bir düşünürdür. Başta Fransa olmak üzere Belçika, İtalya Amerika ve Hollanda'daki muhtelif üniversitelerde akademik çalışmalar yürütmüştür. 1995'te aktif resmi çalışmalarını sonlandırarak emekliye ayrılmış ve Fas'ın bir turizm ve sahil kenti olan Kazablanka'ya yerleşmiştir. Muhammed Arkoun oldukça uzun süren bir hastalık döneminin ardından 2010 yılında yaşamını sürdürdüğü Kazablanka'da vefat etmiştir.³⁷

Şu husus hemen belirtilmelidir ki, Arkoun bir tarihçidir ve tarihselciliği içeren düşünce yapısı bu kimliğine bağlı olarak şekillenmiştir. Dolayısıyla onun İslâm ve tarihselcilik hakkındaki fikirlerini anlayabilmek için öncelikle bu yönünü vuzuha kavuşturmak gerekmektedir. Ona göre İslâm'ı anlamının en önemli referans noktası dildir. Zira İslâm bir metne bağlı olarak doğmuş ve intişar etmiştir. Ancak dil, özde de Arap dili, tarihsel süreç içerisinde tamamı tarihsel bir olgu olan inanç sistemi, mezhep ve siyasi yönetim modelleri uğruna statik anlamlar üreten, bu sebeple de Müslümanları geçmiş tecrübe ve modellerle mahkûm eden bir kategoriye dönüştürülmüştür. Bunun için Arkoun, tarihselciliği dilden

³⁵ Fazlurrahman, *İslâm ve Çağdaşlık*, çev. M. Hayri Kırbaşoğlu-Alparslan Açıkgenç (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1999), 55 vd.

³⁶ Bkz. Fazlurrahman, "Eyüp Han Döneminde Bazı İslâmî Meseleler", *İslâmî Yenilenme Makaleler IV*, çev. Adil Çiftçi (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015), 105.

³⁷ Fethi Ahmet Polat, "ARKOUN, Muhammed", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), Ek-1/110-114.

başlatmakta ve bu günkü haliyle onu düşünme ve yenilenmenin önündeki en büyük engel olarak görmektedir.³⁸

Arkoun'un dile dair bu bakış açısı aynı zamanda Kur'ân hakkındaki fikirlerini de belirleyen bir unsur olmuştur. Bu çerçevede söylemek gerekirse Kur'ân ona göre dile bağlı olduğu için inzal olduğu andan itibaren aşkın olma vasfını kaybetmiş ve tarihsel bir metin haline gelmiştir. Bu sebeple o, Kur'ân'ı müteâl bir olgu olarak değil kültürel özellikler içeren antropolojik bir nesne olarak kabul etmiştir.³⁹ Bunun yanında ona göre Kur'ân'ı anlamının bir diğer parametresi de onun gönderiliş gayesinin kavranmasıdır. Bu gayeyi anlayabilmek ise ancak onun tarihselliğini kabul etmek ve bu tarihselliğin gerektirmiş olduğu şartları ona uygulamakla gerçekleşebilir.

3.3. Nasr Hamid Ebu Zeyd (1943 - 2010)

Son dönem İslâm düşüncesinin en tartışmalı kişilerinden birisi olan Nasr Hamid Ebu Zeyd, 1943 yılında Mısır'daki Tanta şehrinde dünyaya gelmiştir. Kahire Üniversitesi'nde Arap Dili okumuş ve mezun olduktan sonra da aynı üniversitede okutman olarak görev yapmıştır. Mu'tezile üzerine yoğun çalışmaları bulunan Ebû Zeyd 1978-1979 yıllarında Pennsylvania Üniversitesi, 1985-1989 yıllarında da Japonya'daki Osaka Üniversitesi'nde akademisyenlik görevleri yürütmüştür. Nasr Hamid Ebû Zeyd 1992'de yazmış olduğu *Nağdü'l-ıhtâbi'd-dînî* isimli eseri yüzünden kendi ülkesi olan Mısır'da mürted ilan edilmiş ve ağır tehditlere maruz kalmıştır. Bunun üzerine o, Mısır'dan ayrılarak Hollanda'ya yerleşmiştir. 5 Temmuz 2010 tarihine gelindiğinde ise Nasr Hamid Ebû Zeyd Endonezya'da ani bir hastalığa tutulmuş ve buradan getirilmiş olduğu Kahire'de hayata gözlerini yummuştur.⁴⁰

Şurası bir gerçektir ki, Nasr Hamid Ebû Zeyd edebiyata karşı çok fazla ilgisi olan bir kimsedir. Küçüklüğünde Necîb Mahfûz, Corcî Zeydân ve Yûsuf es-Sibâî, gibi yazarların romanlarıyla başlayan bu ilgi tüm yaşamı boyunca devam etmiştir. Daha sonraki yıllarda ise Ebû Zeyd'in ilgisi fikrî konulara yönelmiştir ve bu yönelim çerçevesinde Marksizm gibi çağdaş teoriler de dahil olmak üzere ileri seviyede okumalar gerçekleştirmiştir. Fakat Maşalı'nın da belirttiği gibi onun yönelim gösterdiği asıl husus daima edebî tahlil yöntemi olmuştur.⁴¹ Bunun için de o akademik çalışmalarında genellikle dil, belâgat, te'vîl ve hermenötik gibi konularla ilgilenmiştir. Başlangıçta ideolojik bir tavır içerisinde olmuş olsa da Ebû Zeyd'in Kur'ân hakkındaki fikirleri de bu yönelimine bağlı olarak ortaya çıkmıştır.

Nasr Hamid Ebû Zeyd bir tarihselcidir ve onun tarihselciliğinin açık bir şekilde görüldüğü yer de Kur'ân hakkındaki görüşleridir. Ona göre Kur'ân, beşerî bir metin gibidir

³⁸ Muhammed Arkoun, *el-İslâm el-ahlâk ve's-siyâse*, çev. Hâşim Sâlih (Beirut: y.y., 1990), 176.

³⁹ Muhammed Arkoun, *el-Fikrî'l-İslâmî: Kıra'etü'l-ilmîyye*, çev. Hâşim Sâlih (Beirut: y.y., 1996), 138.

⁴⁰ Mehmet Emin Maşalı, "Nasr Hamid Ebu Zeyd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2016), EK-1/379.

⁴¹ Maşalı, "Nasr Hamid Ebu Zeyd", EK-1/378.

ve dilin tüm imkanlarını barındırmasının dışında diğer metinlerle benzer bir hakikate sahiptir. Dolayısıyla Kur'ân'ın anlaşılması aynen diğer metinlerde olduğu gibi edebî metinlerin oluşum özelliklerinin bilinmesine bağlıdır. Zira Kur'ân, ona göre örf de dahil olmak üzere indirilmiş olduğu toplumun tüm şartlarını kullanarak vücut bulmuştur. Örneğin hırsızlık gibi, şartların elverişli olduğu konularda Kur'ân nihai bir hüküm bildirirken şartların elverişli olmadığı miras, kölelik ve çok eşlilik gibi o günkü arap toplumunda kökleşmiş ve değişim şartlarını taşımayan hususlarda nihai hükmü bildirmekten kaçınmıştır.⁴² İşte bu sebeple Ebû Zeyd Kur'ân'ın lafzına değil manasına önem vermek gerektiğini söylemiştir. Bu noktada Ebû Zeyd şu şekilde bir uygulama önermektedir: Öncelikle Kur'ân tarih içinde yorumlanmalıdır. Böylelikle onun ahkâm üzerinden gerçekleştirmek istediği maksat ortaya çıkmış olacaktır. Ardından ise onun lafzı da dahil olmak üzere tarihî şartları atılarak günün koşullarına göre bu maksat yeniden inşa edilmelidir.

4. Hasan Hanefî'de İlâh Tasavvuru ve Bu Tasavvurun Tarihselcilikle İlişkisi

Hasan Hanefî'nin ilâh tasavvuru hakkındaki düşüncelerini arz etmeden evvel onun genel olarak İslâmî ilimler, özel anlamda da kelâmî sahada ortaya koyduğu gayretlerinin hangi motivasyonlara dayandığının anlaşılması, görüşlerini daha iyi anlamak ve onu bu görüşleri çerçevesinde doğru bir şekilde konumlandırmak açısından faydalı olacaktır.

4.1. Hasan Hanefî'nin İlâh Tasavvurunu Belirleyen Arka Plan

Hasan Hanefî modern dönemdeki birçok İslâm düşünürü gibi Müslüman toplumların çağdaş zamanlarda içine düştükleri sıkıntılı durumlardan rahatsızdır. Ancak onun bu rahatsızlığı Arapların lehine olmak üzere daha fazla ön plana çıkar. Bunun arkasında, onun bu toplumda yetişmiş olması ve kendisini öncelikli olarak Arap toplumuna ait hissetmesi vardır. Hanefî için en önemli mesele, genel olarak tüm Müslümanların özel anlamda da Müslüman Arap toplumlarının Batı karşısında düştükleri aşağılayıcı durumdan kurtulmalarıdır. Bu bağlamda Hasan Hanefî, hürriyet ve kalkınmayı Müslümanların en temel hedefi olarak görmekte ve ilmî, dinî, siyasî ya da ekonomik tüm faaliyetlerinde temel motivasyonun bu şiarlar olması gerektiğini düşünmektedir. Hanefî'nin bu çerçevede elzem gördüğü şeylerden birisi de Müslüman toplumların asıllarına dönmeleridir. Asıllara dönme konusu gündeme alındığında zihinlerde beliren ilk soru ise yüzyıllar boyu oluşmuş olan İslâmî gelenele ilgili olarak nasıl bir yaklaşımda bulunulması gerektiği olmaktadır. Hanefî, Müslüman toplumlarında geleneğe dair genel olarak üç yaklaşımın yaygın olduğunu söyler. Bu yaklaşımlardan ilki ve en yaygın olanı geleneğe mutlaklık atfetmek, dolayısıyla da onu ciddi bir değişime uğratmadan yeniden ihya etmektir. İkinci yaklaşım ise geleneğin,

⁴² Bu yaklaşımları sebebiyle Ebû Zeyd Kur'ân'daki ahkâma karşı düşmanlık göstermek ve onu ortadan kaldırmaya çalışmak vb. ithamlarla karşı karşıya kalmıştır. Bkz. Nasr Hamid Ebû Zeyd, *Dinsel Söylemin Eleştirisi*, çev. Fethi Ahmet Polat (Ankara: Kitabiyat, 2002), 219.

modern dönemdeki tüm sıkıntıların ve geri kalmışlığın sebebi olarak görülmesi ve toptan reddedilmesidir. Üçüncü yaklaşım ise seçmeci yaklaşımdır. Bu yaklaşım bazen moderniteyi bazen de geleneği kendine ölçüt kabul etmektedir. Hanefî bu üç yaklaşımın da doğru ve faydalı olmadığını dolayısıyla sorunlara çözüm bulabilmek için bilimsel esaslara dayanan yeni bir yaklaşım içerisinde olunması gerektiğini ifade eder.⁴³

Hanefî ilk iki yaklaşımda olduğu gibi, geleneğin olduğu gibi kabul edilmesi ya da toptan reddedilmesi taraftarı değildir. Sentezci yaklaşıma sahip olan üçüncü yaklaşımın hilafına tarihsel tenkid yöntemini kullanan Hanefî, geleneğin toplum ve tarihsel şartlar çerçevesinde anlaşılması gerektiğini, bu zaviyeden bakıldığında da geleneğin, kendi bağlamında toplumun ihtiyaçlarına uygun çözümler üretmiş başarılı bir tecrübe olduğunu düşünmektedir. Ona göre eğer gelenek doğru ise ve günün şartlarında fonksiyonelliğini yerine getiriyorsa ona sahip çıkılmalı değilse tam anlamıyla terk edilmelidir.⁴⁴

Hasan Hanefî Müslümanların çağdaş dönemdeki sorunlarının çözümü hususunda her zaman batıcı bir yaklaşım içerisinde olmamıştır. Bu noktada o, üçüncü dünyanın özellikle elit kesimlerinde yaygın olan batılılaşma temayülüne karşı bir denge oluşturmak üzere Oksidentalizmi⁴⁵ teklif eder. Ona göre üçüncü dünyanın yapması gereken şey, yabancı bir kültürü esas almak değil, kendi asıllarına dönmek ve her konuda kendi dinamikleri üzerinden hareket etmektir.⁴⁶ Fakat dikkat çekici bir durumdur ki böyle bir model teklif etmesine rağmen bu model Hanefî'yi kendi geleneğini değerlendirirken Batı'ya özgü felsefi yaklaşımları ve yöntemleri uygulamaktan alıkoymamıştır.

⁴³ Hasan Hanefî, *et-Türas ve't-Tecdid Mevkifunâ mine't-Turâsil'l-Kadîm* (Kahire: el-Merkezu'l-'Arabî li'l-Bahs ve'n-Neşr, 1980), 26-32.

⁴⁴ Hanefî, *et-Türas ve't-Tecdid*, 18; Hilmi Karaağaç, *Hasan Hanefî'nin Kelam ilmini Yenileme Projesi* (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2008), 27-28.

⁴⁵ Hanefî oksidentalizmin tanımını ve hedefini özetle şöyle ifade eder:

“Oksidentalizm, Doğu'da Batı'yı Batılı olmayan bir dünya görüşünden yola çıkarak geliştirebilecek bir karşı çalışma alanıdır... Oksidentalizm, ulusal karakterin, ulusal kültürün ve ulusal hayat tarzının yabancılaşmaya ve sadakatsizliğe karşı kısmi bir savunmasıdır; aynı zamanda elitlerin seçimi olan oryantalizme karşı halkı temsil eden daha kapsamlı ve geniş bir açılamdır, yönetenlerin seçimi olan oryantalizme karşı yönetilenlerin ideolojisidir, kilise dogmalarına dayalı olarak hareket eden hükmedici oryantalizme karşı özgürlükçü teolojiler gibi özgürleştiren bir araçtır... Dünya tarihi, sanki Batı evrenin merkezi ve aynı zamanda tarihin sonu imiş gibi yazılmıştır. Kadim medeniyetlerin tarihi, en alt düzeye indirgenmiştir. Buna mukabil modern Batı'nın tarihi, en yüksek düzeye yükseltilmiştir... oksidentalizm, medeniyetler tarihine karşı yapılan bu tarih yazımı hatasını ortadan kaldıracak bir dengeyi hedeflemektedir.” Hasan Hanefî, “Oryantalizmden Oksidentalizme”, çev. Hakan Çopur, *Uluslararası Oryantalizm Sempozyumu*, ed. Lütfi Sunar (İstanbul: Şeref Ofset, 2006), 81-83.

⁴⁶ Hasan Hanefî, *Mine'l-akide ile's-Sevra* (Beyrut: el-Merkezu's-Sekafiyu'l-'Arabî, 1988) 1/79; a.mlf., “Oryantalizmden Oksidentalizme”, 80-85.

Yukarıda da ifade edildiği gibi Hasan Hanefî, Müslümanların içerisinde düştükleri müşkil durumdan kurtulmanın reçetesini, sahip oldukları din anlayışının modern çağın gereksinimlerine uygun bir şekilde değişmesinde görmektedir. Nitekim o bu değişimin akide tarafındaki keyfiyetini ortaya koymak için 1952 yılında telifine başlayıp 1991’de nihayete erdirdiği ‘*Mine’l-Akîde İle’s-Sevra*’ (Akideden Devrime) isimli beş ciltlik hacimli bir eser kaleme almıştır.

Hasan Hanefî, tarihî süreçte Müslümanların tedvin ettiği İslâmî ilimleri ve bu ilimler vasıtasıyla ortaya koydukları geleneksel din anlayışlarını kendi yaşadıkları dönemleri için faydalı bulsa da her şeyin merkezine Allah’ı koyan (teosentrik) yapılarından dolayı çağdaş dönemde Müslümanların sorunlarına çözüm üretme noktasında yetersiz kaldığını düşünmektedir. Ona göre İslâmî ilimler, modernitenin ortaya çıkardığı meselelerin çözümüne fayda sağlayacak şekilde insanın merkeze alındığı (antroposentrik) bir bakış açısıyla yeniden inşâ edilmelidir.⁴⁷ Bu ahvâl içerisinde Hanefî, kelâm ilmini köklü değişime uğraması gereken İslâmî ilimlerin başında görmektedir. Ona göre geleneksel anlamda kelâm ilmiyle meşgul olanlar bir memur zihniyetiyle hareket etmişler ve bu ilmi modern hayattan koparmışlardır. Ona göre özellikle son dönemlerde medrese ve üniversitelerde bu sahada yapılan faaliyetler, kelâmî faaliyetler olmaktan ziyade geçmişte ortaya çıkan ekollerin ve onların tartıştıkları meselelerin ele alındığı tarihi okumalar mesabesinde dir.⁴⁸

Hasan Hanefî’nin genelde dinî meseleler, özelde ise kelâm ilmiyle yakından ilgilenmesinin arka planında, Müslümanların dünyaya dönük durumları ve çağdaş dönemde karşılaştıkları bireysel, toplumsal, özellikle de sosyo-ekonomik ve politik sorunlar olduğu anlaşılmaktadır. Son tahlilde zaman zaman vurguladığı ahlâkî sorunlar ve üzerinde durduğu dinin kelâm sahasına giren meseleler de Müslümanların mezkûr bağlamlardaki sorunlarının çözümüne yönelik olarak kıymetli olmuşlar ve onun entelektüel gündemindeki yerlerini almışlardır.⁴⁹

Hanefî’nin gençlik yıllarından beri üzerine yoğunlaştığı ve bir dava haline getirdiği ‘el-Yesâr’l-İslâmî’ (İslâmî Sol) ülküsü de mezkûr durumun işaretlerini vermektedir. Doktora eğitimi için Paris’e gitmeden önce Hasan el-Benna, Seyyid Kutup ve Mevdûdî gibi isimlere ilgisi çerçevesinde İslâmcı bir kimliği haiz olan Hanefî, Paris’ten döndükten sonra İslâmî Sol akıma odaklanmıştır. Bu hareket çerçevesinde devrimci yaklaşımını mezkûr isimlerle beraber Muhammed Abduh, Muhammed İkbâl, Ali Şeriatî gibi isimlere de nisbet etmektedir.⁵⁰ Eserlerine bakıldığında devrimci bir geleneğe adanmışlığı hissedilen Hanefî,

⁴⁷ Karaağaç, *Hasan Hanefî’nin Kelâm ilmini Yenileme Projesi*, 50-51.

⁴⁸ Hasan Hanefî, “Kelâm İlmi’nin Yöntemi”, çev. Nadim Macit, *Dinî Araştırmalar* 3/5 (Eylül-Aralık 2000), 153; Fadlil Munawwar Manshur, “Hasan Hanafi, new theology and cultural revolution: An analysis of cultural intensification”, *HTS Theological Studies* 77/4 (2021), 2-8. Kotan, *Kur’an ve Tarihselcilik*, 270-271.

⁴⁹ Bkz. Hanefî, “Kelâm İlmi’nin Yöntemi”, 153, 169.

⁵⁰ Hasan Hanefî, *el-Yesâr el-İslâmî ve’l-Vahde el-Vataniyye* (Kahire: Mektebetu Medbûlî, t.y.) 15-16.

içerisinde yaşadığı çağın kendisine bu sorumluluğu yüklediğini düşünmektedir. Bu bağlamda geleneksel İslâmî akımların sağa yoğunlaşmış olmasından rahatsız olan Hanefî, İslâmî sol temelli bir Müslüman toplum oluşturmayı hedeflemiştir.⁵¹ 'et-Türas ve't-Tecdid' (Gelenek ve Yenilenme) isimli eserinde de bu hedefin nasıl gerçekleştirileceğini gerekçeleriyle geniş bir şekilde izah etmiştir.

Hanefî'nin az önce zikrettiğimiz ideolojik yaklaşım tarzı, tarihselciliğin de ideolojik yapısıyla uyum arz etmektedir.⁵² Hanefî'ye göre kendinde sabit olan bir din yoktur. Dinin kendisi, gelecekteki tarihsel şartlara göre değişmesi mümkün olan geleneğe/kültüre dönüşmüştür ya da kültürün bir parçası haline gelmiştir.⁵³ Bu itibarla din, ideolojik bir yaklaşımın dönüştürücü yapısına zemin olabilecek bir formata dönüştürülmüş olmaktadır. Nitekim onun bu yaklaşım tarzını benimsemiş olması, dinî ve kelâmî meseleleri pragmatik bir seviyede ele alıp değerlendirmesini netice vermiştir. Bu ise onun söz konusu meselelerdeki kavramların izahında onların ontolojik hakikatlerini ve bu hakikatlerin Müslümanlarla olan inançsal ilişkisini göz ardı ettiği, dolayısıyla da Müslümanlar için Kur'ân'da hakiki hayat olarak nitelendirilen⁵⁴ ahiret hayatını ikinci plana ittiği şeklinde yorumlanabilir. Yine aynı motivasyonun Hasan Hanefî'yi dinî ve kelâmî meseleleri tarihselci düşünce üzerinden ya da onunla çatışmayacak bir yaklaşımla değerlendirmeye sevk ettiği anlaşılmaktadır.

Hasan Hanefî'nin kelâmî konulardaki yaklaşım tarzını belirlediği düşünülen arka plana dair bu girişten sonra onun nasıl bir ilâh tasavvuruna sahip olduğu konusuna geçmek yerinde olacaktır.

4.2. Hasan Hanefî'nin İlahî Tasavvuru

Hanefî'nin ilâh tasavvurunu arz etmeye girerken öncelikli olarak bilinmesi gereken husus, onun Allah'ın bilinebilirliğine dair ortaya koyduğu epistemolojik çerçevedir. O, bir taraftan Allah'ın bir nesne olmadığını ve bir obje haline getirilerek araştırılmayacağını söyleyerek 'Allah, tanımlamadan uzak fakat varlığın yanında olup epistemolojiye değil ontolojiye dahildir'⁵⁵ şeklinde keskin epistemolojik sınırlar çizerken, diğer taraftan O'nun dinamik bir tecrübe ile bilinebileceğini ve hissedilebileceğini söyler. Buradan hareketle de Kelâm ilminin, dini savunma esasına dayalı belagat gibi bir sanat olduğunu ve bir bilim olmadığını öne sürer.⁵⁶ Hanefî'nin tarihselci bir yaklaşımla teolojik meseleleri antropolojik bir biçimde

⁵¹ Karaağaç, *Hasan Hanefî'nin Kelâm İlmini Yenileme Projesi*, 5.

⁵² Görgün, *Tarihselcilik*, 10, 107, 161-162.

⁵³ İlhami Güler, "Hasan Hanefî'nin Tecdid Projesi -Tanıtım ve Bir Değerlendirme-", *İslâmî Araştırmalar* 7/2 (1994), 150.

⁵⁴ el-Ankebut 29/64.

⁵⁵ Hanefî, "Teoloji mi Antropoloji mi", 512.

⁵⁶ Hasan Hanefî, "Kelâm İlminin Tarihselliği", çev. İbrahim Arslan, *Kelâm Araştırmaları* 1/2 (2003), 156-157; Hanefî, "Kelâm İlmi'nin Yöntemi", 153; a.mlf., "Teoloji mi Antropoloji mi", 508, 512;

okuması ve bu çerçevede ortaya koyduğu eserlerinin genel karakteri düşünüldüğünde, bahsi geçen epistemolojik çerçeveye aslında Allah'a dair bilgilerimizin mutlak, genel geçer, objektif bilgiler olamayacağını ifade etmek istediği anlaşılmaktadır. Allah'ın dinamik bir tecrübeyle bilinebilirliğine dair söyledikleri ise Allah'la ilgili insanlar tarafından elde edilen bilginin rölatif bir karakter taşıyacağını ifade sadedinde söylenmiş olmalıdır.

İlâh tasavvuru noktasında antropolojik yaklaşımı benimseyen Hanefî bu yaklaşımını gerekçelendirirken yine aynı noktadan hareket etmektedir. Ona göre ilâh, üzerinde herkesin ittifak ettiği bilimsel bir bilginin konusu değildir. Bu sebeple de ilâh zatı itibarıyla araştırmaya konu yapılamaz. İlâh ancak O'nu tasavvur eden insanların tasavvurları aracılığıyla incelenebilir. Dolayısıyla tanrı tasavvuruna dair meseleler Hanefî'ye göre antropolojik bir yaklaşımla ele alınmalı ve insanların ilâha dair ortaya koydukları tasavvurlar, onların zihin dünyalarını ve bakış açılarını belirleyen tarihsel, sosyolojik, psikolojik ve kültürel şartlar çerçevesinde değerlendirilmelidir. Son tahlilde hedef Allah'ı tanımak olsa da bu tanıma yukarıdan aşağıya doğru değil, insanı merkeze alan aşağıdan yukarıya doğru bir okuma ve değerlendirme şeklinde olmalıdır.⁵⁷

Hanefî tarafından hedefin Allah'ı tanımak olarak tespit edilmesi, O'nun ontolojik anlamdaki varlığının ve vasıflarının bir araştırması değildir. Asıl hedef Allah'ı tanıma sürecinin insana ve onun sorunlarının çözümüne yönelik ortaya çıkaracağı pragmatik boyuttur. Dolayısıyla Hanefî'nin ortaya koyduğu amaçlar üzerinden konu değerlendirildiğinde Allah'ı tanıma hedefi, Müslüman toplumların modern dünyada karşı karşıya kaldıkları sorunları giderecek kalkınma ve hürriyet gibi ülkelere motivasyon oluşturmak üzere eklenmiş yan bir hedef gibi gözükmektedir. Bu hedefi temellendirmek üzere Hanefî, Allah'ın Kur'an'da kendisini teorik olarak açıklamadığını aksine pratik bir düzlemde ve insanla olan ilişkisi üzerinden anlattığını ifade etmektedir. Ona göre Allah kendisini, ilminin de vahyin de konusu yapmamıştır. Bu sebeple o, Allah'ın Kur'an'da kendisinden bahsettiği yerlerde dahi aslında insandan bahsettiğini ve ona menfaat sağlayarak onu yüceltmeyi amaçladığını düşünmektedir.⁵⁸

Hanefî'ye göre, kelâm ilmi çerçevesinde Allah'a ve O'nun vasıflarına dair yapılacak araştırma ve değerlendirmeler, Müslümanların hayatlarıyla ilgili olmalı, yaşadıkları sorunların çözümüne fayda sağlamalı ve onları bu çerçevede harekete geçirecek motivasyonlar içermelidir. Bu motivasyonu da ona göre, ilâh merkezli olarak yapılacak kelâmî araştırmalar değil, insan merkezli antropolojik araştırmalar sağlayacaktır.⁵⁹

Kotan, *Kur'an ve Tarihsellik*, 274.

⁵⁷ Hanefî, *et-Türas ve't-Teccid*, 148; a.mlf., "Kelâm ilmi'nin Yöntemi", 153-165; Kotan, *Kur'an ve Tarihsellik*, 274-275.

⁵⁸ Hanefî, *Mine'l-Akide ile's-Sevra*, 2/606.

⁵⁹ Hanefî, "Teoloji mi Antropoloji mi", 507-508.

Hanefî'nin teolojiye antropolojik bir çerçevede yaklaşması İslâm dünyasında yeni bir şey olsa da daha önce Batı'da Feuerbach'ın da teklif ettiği bir yaklaşım tarzına benzemektedir. Feuerbach Hanefî'den yaklaşık 150 yıl önce, Hristiyanlığa karşı eleştirel bir şekilde ele aldığı *The Essence of Christianity* adlı eserinde Hristiyanlığa ait teolojinin aslında antropoloji olduğunu iddia etmiş ve bu çerçevede yaptığı çalışmaların ateizm başlığı altında değil antropoteizm çerçevesinde değerlendirilmesini istemiştir.⁶⁰ O, ontolojik bir hakikat olup olmadığına iltifat etmeksizin tanrının, insanlar tarafından ortaya konmuş olan vasıflarıyla insan muhayyilesinin bir tasavvuru olduğunu düşünmektedir. Ona göre, insanların kemâle ulaşma ihtiyacı ve arzusu onları kemâl sıfatlarını haiz böyle aşkın bir varlığın tasavvuruna götürmüştür. Daha sonra ise insanlar bu idealize edilmiş tasavvurlarını kendi muhayyilelerinde insan üstü varlıklara yansıtarak onları ilâhî ve kutsal varlıklar olarak addetmişler netice itibarıyla da kendi zihinleri tarafından oluşturulmuş olan bu varlıklara ibadet etmişlerdir.⁶¹

Feuerbach'ın ortaya koyduğu yaklaşımların bir benzeri Hasan Hanefî'de de görülmektedir. Ona göre insanların Allah'a atfettikleri vasıflar, aslında özü itibarıyla insânî vasıflardır. Bununla birlikte insanlar eksiklikle malul olduklarından, bu sıfatları kâmil düzeyde taşıyamamaktadırlar. Ancak bütün eksikliğine rağmen insan, daima kemâlî arzu eden bir yapıya sahiptir. Bundan dolayı da insanlar bu sıfatları kemâl düzeyinde temsil edecek bir ilâh tasavvur etmişler ve bu sıfatları kendi tasavvurlarında inşa ettikleri bu ilâha isim ve sıfat olarak atfetmişlerdir. Hanefî bu durumu şu şekilde ifade etmektedir:

“Olumlu kelâm Allah'ın âlim, kadir vs. olduğunu beyan eder. Bu sıfatlar ilâhî zatın parçaları mıdır veya onun üzerine atfedilen insana ait kaliteler[nitelikler] midir? Allah vardır, Allah alimdir, Allah kâdirdir gibi pozitif hayat tarafından formüle edilen bu tür önermeler, gerçekleri gösteren değil, arzular bildiren ifadelerdir. İnsan kâmil (olgun), âlim, güçlü (kâdir), merhametli, şefkatli vs. olmak ister. Sonra bunlar gibi kendisinde en sevgili olan sıfatları taptığı varlığa izafe eder. O anda Allah kâmil, âlim, kâdir, merhametli ve şefkat sahibi olmuştur. Böylece sıfatlar kaynaklarında sonsuzluğa itilmiş sonra da Allah üzerine gönderilmiş insânî değerler olmuş oluyorlar. İnsanın Allah için yaptığı bu imaj bir insan yaratığıdır.”⁶²

Hanefî, Müslümanların Allah'ın zatına ait olduğuna inandıkları, mutlaklık, sınırsızlık, ebedîlik, ezeliîk ifade eden vasıfların bu haliyle her ne kadar insanda bulunmasa da insânî

⁶⁰ Todd Gooch, “Ludwig Andreas Feuerbach”, *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. Edward N. Zalta, Uri Nodelman (Erişim 4 Ağustos 2024).

⁶¹ Mahmud Raşad Muhammad, “Fikru Hasen Hanefî fî Mîzânî'l-İslâm”, *al-Majalla al-İlmiyyah li Kulliyati Usûli'd-Dîn wa al-Da'wa bi'l-Zaqazîq* 28/1 (2006), 334; Yasın Aktay, “Anlama, Vahy ve Tarih: Vahyi Yorumsama Deneyimlerinin Eleştirel Bir İncelenmesi”, *Tezkire* 1/5 (1993), 34; Muhammad Abdullatif Abdul'âti, İdrîs al-İdrîsî, “al-Wahy fî Dav'i'l-Manhaji'l-Fenomenoloji inde Hasen Hanefî”, *Majallatu Ansâq, Dâru Neşri Jâmiati Qatar* 6/1(2022), 40.

⁶² Hanefî, “Teoloji mi Antropoloji mi”, 511.

olduklarını ifade etmektedir. Zira ona göre insan, ancak insânî olan şeyler üzerine konuşabilir. Tanrı ise aşkın olan ontolojik boyutuyla bir obje olarak görülemeyeceği için, insanın bilgi alanına girmemektedir. Dolayısıyla Hanefî, herhangi bir insanın, Allah'a dair söylediği sözlerin ve nitelendirmelerin ilâhî olmasının söz konusu olamayacağını; bu tarz nitelendirmelerin, her ne kadar Allah'la alakalı olsa da insandan sâdir olmaları itibarıyla insânî olduğunu değerlendirmektedir. İnsan, tanrı ile ilgili konuştuğunda kıyâsu'l-ğâib ale'-ş-şâhid yöntemiyle bildiği şeyler üzerinden bilmediği bir varlıkla ilgili bilgi üretmeye çalışmakta, bu bilgiyi mutlaklaştırmakta ve kutsallaştırmaktadır. Bu çerçevede insan, Hanefî'ye göre, kendisinde bulunan pozitif sıfatları, arzu ettiği kemâlin temeli olarak tespit etmekte ve tanrıyı bu pozitif sıfatlara arız olabilecek insânî eksikliklerden tenzih ederek kâmil bir ilâh tasavvuru oluşturmaktadır.

Hanefî, insanın kendi arzularını temel alarak ortaya koyduğu bu yaklaşımı iki sebeple yanlış bulmakta ve şunları söylemektedir:

“Kendisinde var olmasını istediği şeyleri Allah'a atfetme işlemi iki temel hata üzerine bina edilmiştir. Birincisi, insan bir dereceye kadar güçlü, bilgili ve merhametlidir; fakat o bu dereceyi sonsuzluğa kadar uzatarak Allah'a isnat ediyor. İkinci olarak her ne kadar bu değerlerin gerçekleşmesi Allah'a isnat etmekle değil, insan hayatında olmasına rağmen, insan bunların anında (ipso facto) gerçekleşeceklerine inanıyor. Zatı çepeçevre kuşatan ilâhî sıfatlar bir çiçeğe, çiçeğin taç yapraklarına benzer. Aslında pratikte olması lazım gelen şey, zihinde düşünülen bir put haline dönüştürülerek yapılmış ve böylece donuklaştırılmıştır.”⁶³

İnsanın, Allah'a atfettiği sonsuz ve eksiksiz sıfatlarla zihninde bir put oluşturduğunu düşünen Hasan Hanefî'nin, bu yaklaşımıyla bir anlamda İslâm tarihini ve özellikle onun ilk dönemini, bir kısım insanın zihinlerinde oluşturup şahıslastırdıkları bir put vasıtasıyla diğer putlara ve putperestlere karşı mücadelesi olarak okuduğu anlaşılmaktadır. Toplum içerisinde en kuvvetli bağ ile birbirlerine bağlı olan anne, baba, ve evlatların uğruna birbirinden koptuğu, yakın akrabaların uğruna birbirleriyle savaşmayı göze aldığı ve bununla beraber dünyevî herhangi bir menfaat içermeyen bir inancın, insanları, zihinlerinde putlaştırdıkları bir kavram üzerinden, canını ve malını feda edecek düzeyde harekete geçirdiğini düşünmek zorlama bir yorum olarak gözüксе de, olan biteni tarihin içerisinde anlamlandırmayı esas alan tarihselci yaklaşıma müntesip bir düşünür için tutarlı bir yaklaşım olarak değerlendirilebilir. Ancak meseleye maslahat-mefsedet dengesi çerçevesinde pozisyon alan insanın tabiatı ve psikolojisi üzerinden bakıldığına bu yaklaşımın vâkıyı doğru bir şekilde açıklayan bir düşünce olmadığı anlaşılmaktadır.

Hanefî'nin yukarıda geçen düşünceleri Feuerbach'ın bu konudaki yaklaşımıyla örtüşen bir yapı arz etmektedir. Feuerbach tanrının insan zihni tarafından oluşturulan ve insanın hissettiği diğer objeler gibi dışarıda hakikati olmayan bir kavram olduğunu öne sürerek,

⁶³ Hanefî, “Teoloji mi Antropoloji mi”, 511.

tanrıya atfedilen sıfatların ilâhî tabiata ait olmanın aksine insanın gerçekliğine ait sıfatlar olduğunu savunmaktadır.⁶⁴ Yukarıdaki açıklamalardan da anlaşılacağı üzere Feuerbach'ın, Tanrının dışarıdaki varlığı konusu hariç, Hasan Hanefî tarafından da benzer biçimde dile getirilen bu yaklaşımı pagan ve politeist dinlerin oluşum süreçleri açısından haklılık payına sahip olabilir. Nitekim Kur'ân'da da "arzularını ilâh edinme"⁶⁵ olarak ifade edilebilecek bir olgudan bahsedilmektedir. Son tahlilde bahsi geçen dinleri ortaya çıkaran insanların durumu da bu olgu çerçevesinde anlaşılabilir.⁶⁶

Diğer taraftan, yine Hanefî ve Feuerbach'ın, ancak pagan ve politeist dinler için makbûl olabilecek yaklaşımlarına uygun olarak insanların metafizik alandaki varlıklarla ilgili birtakım vasıflar ve isimler ürettikleri hususu Kur'ân'ın da sarahaten defalarca ifade ettiği bir durumdur.⁶⁷ Hatta Necm suresindeki bağlamda bu durum insanların zan ihtiva eden bilgilere ve bununla beraber hevalarına tabi olmalarına bağlanmıştır.⁶⁸ İnsanın arzularının sınırsız olduğu, her şeyi arzu edebilecek bir potansiyele sahip olduğu bir gerçektir. Bununla birlikte arzu edilen her şey için dışarıda ontolojik bir gerçeklikten bahsedilemeyeceği doğrudur. Ancak arzu edilen bazı şeylerin de dışarıda ontolojik bir gerçekliğe sahip olabileceği başka bir doğrudur. Dolayısıyla ayette de ifade edildiği gibi, insanların birtakım arzularının neticesinde ürettikleri ilâhî/dinî kavramların dışarıda ontolojik bir hakikati olmayabilir. Ancak bu durum, insanın varlığını arzu ettiği her şeyin ontolojik bir hakikati olmayacağı anlamına gelmez. Yine aynı yerde ayetin işaret ettiği gibi burada esas olan aklî ya da akılla sabit olmuş olan naklî delildir. Şayet insanların arzuları bu delillerle örtüşürse bu, mezkûr arzuların dışarıda ontolojik olarak karşılığının var olduğunu gösterir. Bazen de arzular bu delillerle çelişik içeriklere sahip olur. Bu durumdaki arzular ise ayette bahsi geçen arzular olup ontolojik anlamda dışarıda bir karşılıkları yoktur. Buna binaen insanların arzuları Kur'ân tarafından total bir biçimde zemmedilmemiştir. Zemmedilenler ancak Allah tarafından bir hidayet ile teyit edilmemiş, hakikate uygun olmayan, aklî ya da naklî delili olmayan arzulardır. Dolayısıyla Müslümanlar da Kur'ân'da vafedildiği şekliyle, sınırsız ve sonsuz kemâl sıfatları haiz bir ilâhın varlığını arzu edebilirler. Ancak onların nazarında o ilâhî varlığa ait kemâl sıfatlarının ontolojik hakikatini tespit eden şey, onların arzuları değil, görünmeyenler üzerinde hüküm verebilme kabiliyeti olan akıldır. Bu sebeple insan, tabiatı itibarıyla böyle bir ilâh arzu ediyorsa burada söylenebilecek olan şey, o ilâhın ya da sıfatlarının dışarıda ontolojik bir varlığının olmadığı değil, insanın bu arzusunun,

⁶⁴ Mehmet Sait Reçber, "Realizm Din ve Dünyevileşme", *İslamiyat* 4/3 (2001), 29-30; Karaağaç, *Hasan Hanefî'nin Kalam ilmini Yenileme Projesi*, 67, 68.

⁶⁵ el-Furkan 25/43.

⁶⁶ İlhami Güler, *Politik Teoloji Yazıları* (Ankara: Kitabiyat Yayınevi, 2002), 220.

⁶⁷ Araf 7/71; Yusuf 12/40; Necm 53/23: "Onlar ancak sizin ve atalarınızın (ilâh edindiğiniz şeylere) taktığınız isimlerdir. Allah, onlar hakkında hiçbir delil indirmemiştir. Onlar (putperestler) yalnız zanna ve nefislerin arzusuna tâbi oluyorlar. Andolsun ki, kendilerine, Rableri katından yol gösterici gelmiştir."

⁶⁸ en-Necm 53/27.

Allah'ın varlığını ve kemâl sıfatlarını ispat ettiği aklıyla paralellik arz etmiş olmasıdır. Arzuların bazen ontolojik hakikatlerle paralellik arz etmesi ise akılda çelişik bir durum ortaya çıkarmaz. Dolayısıyla Feuerbach'ın insanın arzularını esas alarak ürettiği teoriyi İslâm'a tatbik etmek için sadece Allah'a atfedilen sıfatların insanların kemâle olan arzularından, sevdikleri varlığı da kâmil olarak görme isteklerinden neşet ettiğini iddia etmek yeterli değildir.

Bu görüşe sahip olan birinin bu noktada öncelikli olarak yapması gereken, o sıfatların sübutuna delalet eden aklî delilleri ve bu delilleri tasdik eden naslar içeren dini, aklî temelleri itibarıyla nakzetmektir. Zira yukarıda da ifade edildiği gibi arzuların sadece arzu olmaları sebebiyle mutlak anlamda yanlışa sevk ettiğini öne sürmek bedîhî bir önerme olmayıp ispata muhtaç olan bir iddiadır. Ayrıca burada meselenin başka bir tarafına daha dikkat çekilmesi yerinde olacaktır. Feuerbach ve Hasan Hanefî, kemâli arzu eden insanın kendisinde eksik bir biçimde bulunan sıfatlarla, Yüce Allah'a atfetmiş olduğu sıfatların zahiren benzeşmesinden hareketle bu sıfatların insanlar tarafından üretildiğini, dolayısıyla da ontolojik bir hakikate sahip olmadığını söylemektedir. Ancak onların bu görüşü insan ile Allah'ta bulunan sıfatların benzeşmesinin izahı noktasında yegâne seçenek olmasa gerektir. Burada diğer bir seçenek⁶⁹ daha mevcuttur. O da, mümkün ve hâdis olması sebebiyle insanın, varlığı zorunlu olan Allah'a her şeyiyle muhtaç olması ve kendisi tarafından üretilmiş fakat eksik olduğu için ilâha hamledilmiş olduğu söylenen sıfatların bir kısmının bir cihetle Feuerbach ve Hasan Hanefî'nin iddiasının aksine, eşref-i mahlukat kıldığının bir nişanesi olmak üzere bizzat Allah tarafından insana bahşedilmiş olabileceğidir. Bu ikinci seçenek sıfatların izahı açısından çok daha uygun bir seçenektir. Şayet uygun değilse niçin uygun olmadığı birinci seçeneği tercih eden iddia sahibi tarafından metodolojik olarak izah edilmelidir. Bununla beraber ilk seçeneği tercih ettiği anlaşılan Hasan Hanefî'nin ikinci seçeneği bahsi geçtiği şekilde ele aldığına ve tartıştığına şahit olunmamaktadır.⁷⁰

Müslüman toplumların dönüşüm ve gelişimleri için tanrı inancı, Hasan Hanefî'nin düşüncesinde kendisinden vazgeçilemeyecek kadar önemli bir yere sahiptir ve aynı zamanda da insanî bir ihtiyaçtır.⁷¹ Fakat Hanefî'ye göre, yukarıda da belirtildiği gibi Müslümanların muhayyilesindeki Allah inancı hatalı birtakım tasavvurlara dayanmaktadır. Aslında bu inancın doğru bir şekilde tasavvur edilmesi, ihtiyaçların karşılanması noktasında insanlara çok önemli bir motivasyon kaynağı olacaktır. Ne var ki, Hanefî'ye göre, bugüne kadar böyle bir tasavvur ortaya konamamış, kendisinden bunu doğru bir şekilde ortaya koymasını beklenen Kelâm ilmi de hep modern dönem Müslümanlarına fayda

⁶⁹ Buradaki 'diğer seçenek' ifadesi iddia sahibi düşünürlerin nokta-i nazarından bakılarak onların önünde bulunan aklî ihtimallerden bir diğerini ifade etmek maksadıyla kullanılmış olup düşünürlerin tercih ettikleri ilk seçeneğe denk bir seçenek anlamında kullanılmamıştır.

⁷⁰ Karaağaç, *Hasan Hanefî'nin Kelam ilmini Yenileme Projesi*, 68.

⁷¹ Hanefî, "Teoloji mi Antropoloji mi", 512.

vermeyen, onları kalkınma ve hürriyet noktasında motive etme vasfı bulunmayan, Allah'ın, zatı, sıfatları ve fiilleri gibi teorik tartışmalarla meşgul olmuştur.⁷²

Konuyla alakalı olarak burada bir hususu daha tespit etmek yerinde olacaktır. Yukarıda yapılan alıntılardan anlaşıldığı kadarıyla Hasan Hanefî, Allah'a ezeli-ebedî, kâmil, sonsuz sıfatlar atfetmenin yanlış temellere dayandığını bu sebeple de doğru tasavvurlar olmadığını, belli bir dönemle sınırlandırmaksızın mutlak anlamda ifade etmektedir. Bu tarz mutlak ifadeleri Hanefî'nin tarihselci yaklaşımıyla uyum içerisinde görmek pek mümkün gözükmemektedir.⁷³ Zira onun da benimsemiş olduğu tarihselci yaklaşıma göre insanlar kendi dönemlerindeki şartlara ve ihtiyaçlara uygun olacak biçimde ilâha dair tasavvurlar geliştirmektedirler. Dolayısıyla bir tasavvurun mutlak olarak reddedilmesi bir tarihselci açısından düşünüldüğünde anlaşılabilir bir tutum değildir. Tarihselci bir düşünürden beklenen, doğru olmadığını düşündüğü bir durumun hangi dönemin şartlarına göre niçin doğru olmadığını o dönemin tarihsel şartları çerçevesinde açıklamasıdır. Nitekim kendisi, geleneksel bilgilerden bahsettiği bir bağlamda, tarihselci bakış açısıyla uyumlu, ancak mezkûr mutlak yaklaşımla çelişecek şekilde, geleneğin ürettiği bilgilerin kendi dönemleri için doğru ve faydalı, ancak modern dönem için uygun olmadığını ifade etmektedir.⁷⁴

Geçmişte ortaya konan ilâh tasavvurlarının modern dönem için uygun olmadığını tarihselci bakış açısıyla tespit eden Hanefî, bunun gerekçesinin geleneksel kelâmî yaklaşımlarının tanrı merkezli statik yaklaşımlar olduğunu söylemektedir. Ona göre ilâh tasavvurunu belirleyen teolojik yaklaşım insanların ihtiyaç ve şartlarına adapte olarak değişebilen dinamik bir yaklaşım olmalıdır ve her çağın kendi dinamikleriyle uyumlu olacak şekilde ilâh tasavvurları ortaya koymalıdır. Hanefî, bu bakış açısına binaen tarihselci düşünce ile ilkesel anlamda tutarlılık arz eden antropolojik yöntemi kullanarak modern dönem ile uyum içinde olacak şu şekilde bir ilâh tasavvuru teklif etmektedir:

“O halde antropolojik ilâhiyat statik değil, dinamik bir ilâhiyattır, zira tarihin gelişimini takip ettiği gibi, Allah'ı da bir gelişme (bir aşama) olarak görüyor. Teolojinin bu yeni yönlenişi çağımızın bir ihtiyacıdır. Antik ilâhiyat, halkın toprak sahibi olduğu ve kolayca ekmek bulduğu bir ortamda doğmuştur. O, efendilere ve bolca vakti olanlara lüks bir

⁷² Hanefî, “Teoloji mi Antropoloji mi”, 511.

⁷³ İlk bakışta, Hasan Hanefî'nin tutarlılığıyla ilgili olarak yukarıda söylenenlerle burada ifade edilenler arasında bir çelişki olduğu akla gelebilir. Ancak Hanefî'nin yukarıda bahsi geçen tarihselci yaklaşımındaki tutarlılığı ile bu paragrafta bahsedilen tutarsızlığın cihetlerinin farklı olduğu mülahaza edildiğinde bir çelişki olmadığı görülecektir. Zira yukarıda bahsedilen tutarlılık, tarihselcilik, sadece amelî ahkama sınırlandırılmayıp onun teolojik alana da taşınması cihetiyedir. Nitekim bu, tarihselci yaklaşımın felsefî temellerinin bir gereğidir. Bu paragrafta bahsedilen tutarsızlık ise lazım-ı gayrı mufârık rölativizm olan tarihselci yaklaşıma sahip bir düşünürün, belli bir tarihsel dönemde yaşamış olan insanların belli meselelerdeki “düşüncelerini” mutlak ifadeler kullanarak reddediyor olması cihetiyedir.

⁷⁴ Hanefî, *et-Tûras ve't-Tecdîd*, 18-19.

ilâhiyat yapmaya yönelik bir davranıştı. Zamanımızda ise durum değişmiştir: Toprak sömürücü tarafından işgal edilmiş, ülkenin zenginliği emek sömürücüsü tarafından yağma edilmiştir. Bizim için Allah toprağın kurtarılışı ve ülkenin kalkındırılmasıdır.⁷⁵

Burada Hanefî'nin Allah için ifade edilen “toprağın kurtarılışı ve ülkenin kalkındırılması” gibi ifadeler mutlak/genel geçer tasavvurlar olmayıp insanların ihtiyaçlarına göre değişen dinamik tasavvurlardır:

“... Allah insana daha fazla saygı gösterebilmemiz için insandır... Allah halkın imanına sahip olabilmemiz için halktır... Hürriyetimizi elde edebilmemiz için Allah, hürriyettir... İşgal edilmiş topraklarımızı kurtarmak için Allah topraktır... Yiyebilmemiz için Allah ekmektir... Allah bizi harekete sevk eden insan, halk, tarih, hürriyet, toprak, ekme vs. gibi bizde en candan olan şeydir. Allah, bir arzu olarak arzuladığımız şey, hürriyet, demokrasi, ilerleme, kalkınma vs. dir... Çağımız da Allah'ı bir ilerleme olarak empoze ediyor.”⁷⁶

Hanefî'nin, İslâm ilâhîyatındaki ilâh tasavvurları ile ilgili vâkıyı açıklarken içine düştüğü çelişkinin bir benzerine, aynı konudaki şahsi teklifi ve bu çerçevede ortaya koyduğu hedefler açısından da düştüğü dikkat çekmektedir. Zira tarihselciliğin bir gereği olarak insanı merkeze almasına rağmen, ortaya koyduğu hedefler insanın psikolojik vakıasına uygunluk arz etmemektedir. Şöyle ki onun hedefi Müslüman toplumların hürriyetlerini elde etmeleri ve kalkınmaları adına onlara motivasyon oluşturacak teolojik yaklaşımları belirlemektir ve bu çerçevede o, Müslümanlar arasında yaygın olan ilâh tasavvurlarının insan muhayyilesi tarafından tarihsel şartlara göre üretilen ve gerçeklikle alakası olmayan tasavvurlar olduğunu söylemektedir. Ne var ki kendisinin teklif ettiği yeni tasavvurlar da benimsemiş olduğu tarihselci-antropolojik metodolojiye göre zorunlu olarak insan üretimi tasavvurlar olacaktır. Buna rağmen yine de kendi tasavvurunun belirlediği hedefler çerçevesinde motivasyon sağlayabileceğini düşünmesi, Hanefî'nin, insan vakıasını doğru bir şekilde idrak etmekten uzaklaştığını gösteren bir işaret mesabesinde.

İnsanı herhangi bir durumla ilgili motive edecek ve harekete geçirecek olan şey ya zann-ı galip ile ulaşacağını düşündüğü somut bir menfaat ya da kaçınacağı bir zarar veya ontolojik anlamda varlığına inandığı soyut bir hakikat tasavvuru ve o tasavvurdan neşet eden maslahatıyla ilgili gerçeklerdir. Kendi zihni vasıtasıyla oluşturduğunun farkında olduğu, dışarıda bir hakikatinin olmadığını düşündüğü bir ilâh tasavvurunun, herhangi bir gayeye ulaşmak adına insanı motive edeceğini düşünmek insanî gerçeklik açısından ciddi bir yanılşamayı işaretlemektedir. Nitekim vakıaya baktığımızda, yarım yüzyıldan beri fikirleri ortada olmasına rağmen Hanefî'nin ilâh tasavvuruyla ilgili tekliflerini sahiplenen herhangi bir insan grubu ya da akımdan haberdar olamayışımız biraz önce bahsedilmeye çalışılan insan gerçeğinin bir göstergesi olarak değerlendirilebilir.

⁷⁵ Hanefî, “Teoloji mi Antropoloji mi”, 513.

⁷⁶ Hanefî, “Teoloji mi Antropoloji mi”, 530-531.

4.3. Hasan Hanefî'nin Tarihselciliği'nin İlâh Tasavvuruna Etkisi

Hasan Hanefî'nin tarihselci düşüncesi bazı araştırmacılar tarafından radikal tarihselcilik olarak nitelendirilmiştir.⁷⁷ Böyle değerlendirilmesinin sebebi ise ona ait tarihselciliğin muâmelât ve ukûbât gibi fikhî saha ile sınırlı kalmayıp ilâhîyata dair meseleleri de kapsıyor olmasıdır. Hasan Hanefî'ye göre dinî olan her tasavvur, kavram, değer ve hükümün arka planında insanı oluşturan ve insan tarafından oluşturulan tarihsel koşullar vardır ve bu koşullar tarih ve insan arasında gerçekleşen yatay bir etkileşim ile belirlenir. İnsanın ilâhî olanla münasebeti ise yukarıdan aşağıya gerçekleşen ve ilâhî boyutun belirleyici olduğu bir ilişki değil, kavramsal anlamda aşağıdan yukarıya doğru belirlenen, beşerî mahiyeti itibarıyla da yine yatay düzlemde kalan bir 'ilişki'dir. Zira Hanefî'nin yaklaşımında insanla ilişkisi olan her şey tarihseldir. Buna göre ilâh ve ona ait tasavvur ve kavramlar da dahil olmak üzere dinî olan her şey tarihsellik kategorisi içerisinde yer almaktadır. Dolayısıyla tüm dinî tasavvur, kavram ve hükümler, insan ve onun tarihsel şartları merkeze alınarak değerlendirilmelidir. Bu çerçevede ona göre, her tarihsel dönemde insanlar, kendi tasavvur, kavram, değer ve hükümlerini o dönemin bağlamına göre yeniden üretmelidirler.⁷⁸

Hanefî'nin tarihselciliğinin Alman Tarih Okulu'nun geliştirdiği tarihselcilik anlayışından ve bu ekolün önemli şahsiyetlerinden olan Dilthey'den önemli ölçüde etkilenmiş olduğu gözlemlenmektedir. Dilthey, insanın zihin yapısının tarihten ve zamandan bağımsız olduğunu ve mezkûr faktörlere göre değişmeyeceğini kabul eden Yeniçağ epistemolojisinin aksine zihnin tarihsel süreçler ve şartlara göre değişen bir yapısının olduğu kanaatindedir. Zira ona göre tarih üstü olduğu düşünülen hakikate dair bilgilerimiz, zihnin kendisine dayanmaktadır. Zihin ise tarihsel bir olgudur. Dolayısıyla o, insan zihnine dayanan tarih üstü a priori'lerden ve mutlak, evrensel, ezeli-ebedî hakikatlerden bahsetmeyi içerisinde açık çelişkiler barındıran abes bir durum olarak değerlendirmektedir.⁷⁹

Yukarıda da ifade edildiği gibi, tarihselci düşüncenin en temel karakteristiklerinden biri insanı merkeze alması ve tarih içerisinde zuhur etmiş tüm olay, olgu ve kavramları insan merkezli olarak ve insanın tarihsel şartları içerisinde değerlendirmesidir. Bu düşünceye göre bahsi geçen durumları insan üstü ve fizik ötesi açıklamalarla anlamlandırmaya gayret etmek, tarihin ve dolayısıyla gerçekliğin dışına düşmek olarak görülmektedir. Kendisini tarihselci bir düşünür olarak tanımlayan Hasan Hanefî'nin ortaya koyduğu ilâh tasavvuruna ve Allah'ın zâtı ve sıfatlarıyla ilgili öne sürdüğü düşüncelere bakıldığında, bu

⁷⁷ Kotan, *Kur'an ve Tarihsellik*, 269.

⁷⁸ Hanefî, "Teoloji mi Antropoloji mi", 520 vd.; Fevzi Zülaloğlu, *Temel Kaynağımız Kur'an* (İstanbul: Ekin Yayınları, 2002) 92-94.

⁷⁹ Kotan, *Kur'an ve Tarihsellik*, 269.

düşüncenin bir yansıması olarak insan merkezli bir teolojik yaklaşım içerisinde olduğu anlaşılmaktadır.⁸⁰

Bununla beraber, insanın merkeze alınmasının, bu akıma nispet edilen düşünürlerin teolojik anlamda ulaştıkları neticelere yansıması bakımından aynı seviyede olmadığını ifade etmek gerekir. Bu noktada, tanrının bilinemezliği ve bazı sıfatlarını reddetme hususunda yaptığı mutlak değerlendirmeler bir kenara bırakılacak olursa, Hanefî'nin ilâh tasavvuruna dair yaptığı değerlendirmelerdeki insanı merkeze alan yaklaşım tarzının tarihselci düşüncenin karakteristik özellikleriyle önemli ölçüde uyum içerisinde olduğu ve öne sürdüğü düşüncelerin, tarihselciliği amelî sahaya hasreden diğer Müslüman düşünülere göre daha tutarlı olduğu ifade edilmelidir. Zira daha önce de söylendiği gibi Hanefî'ye göre de insanın alaka kurduğu her şey tarihseldir ve insanın tarihsel ortamının şartlarına ve onun ihtiyaçlarına göre anlam ve değer kazanır. Nitekim o, din ve dine dair bütün değerleri ve kavramları, ilâh da dahil olmak üzere tarihselci yaklaşımla mutlak anlamda uyumlu olarak insanın tarihsel şartları içerisinde insan tarafından üretilmiş kavramlar ve değerler olarak ele almış ve teolojik bir çerçevede ele alınan gelen her ilâhî ögeyi antropolojinin konusu haline getirmiştir.⁸¹

Hasan Hanefî'nin ilâh tasavvuru noktasındaki değerlendirmelerine bakıldığında akla gelen bir diğer husus ise Fazlurrahman'ın iki hareketli yorum yöntemidir. Her ne kadar Hanefî, Fazlurrahman'daki isimle iki hareketli yorum yöntemine sahip olduğunu tasrih etmese de bu yöntemin müsemmasına benzer bir yaklaşımla ilâh tasavvuruna dair meseleleri değerlendirdiği mülahaza edilmektedir. Fazlurrahman'ın tarihselcilik yaklaşımı ağırlıklı olarak amelî ahkâma dair meselelerde tebellür ederken Hanefî, muâmelâta dair meselelerle beraber ilâhîyata dair meseleleri de tarihsel olarak değerlendirmektedir. Dolayısıyla Fazlurrahman'ın iki hareketli yorum yöntemine göre zahiri ahkâmın arka planındaki ilkeleri araştırıp o ilkeler üzerinden modern döneme uygun hükümler ortaya koyması gibi⁸² Hanefî de önce Allah'la ilgili olarak ifade edilen vasıfların arkasındaki ilkeyi, gayeyi tespit eder. Buradan hareketle de modern döneme gelir ve geçmişte Allah'a dair yapılan vasıflandırmalardan çıkardığı ilkeyi bu döneme tatbik ederek Allah tasavvurunun o ilke çerçevesinde değişmesi gerektiğini savunur. Ona göre ilâh tasavvurundaki tercihlerin temel gayesi Müslümanların tarihsel ortamlarında karşılaştıkları sorunların çözümüne yönelik olarak onları motive ederek harekete geçirmesidir. Son tahlilde o, modern dönemin tarihsel şartlarında Müslümanların sorunlarının çözülmesi adına motive olmaları ve harekete geçmeleri için olması gerekeni, Allah'ı, 'toprağın kurtarılışı ve ülkenin kalkındırılması' olarak tasavvur etmek şeklinde görmektedir.⁸³

⁸⁰ Hasan Hanefî, Hasan Hanefî ile Söyleşi, *İlahiyat Akademi* 14/1 (2021), 308-309.

⁸¹ Bkz. Hanefî, "Teoloji mi Antropoloji mi", 505-515.

⁸² Fazlurrahman, *Islam and Modernity*, 5.

⁸³ Hanefî, "Teoloji mi Antropoloji mi", 513.

Hanefî'nin bu yaklaşımı ile alakalı olarak yukarıda ilgili bölümde değerlendirmeler yapılmıştı. Onun ortaya koyduğu bu tasavvur her ne kadar aklî temel ve dinî naslar muvacehesinde kabul edilebilir gözükmese de Fazlurrahman gibi sadece muâmelât ve 'ukubât ile sınırlı kalmayıp dinin tüm alanlarını kapsamış olmasının, tarihselci düşünceyi temel olarak almış olan bir düşündür için tutarlı bir yaklaşım olduğu söylenmelidir.

4.4. Hasan Hanefî'nin Tarihselciliğinin İlâh Tasavvuru Bağlamında Tutarlılığı

Müslüman tarihselcilerin tamamının ittifak ettiği bir husus olan, Kur'ân ve Sünnet'te sabit olmuş, üzerine de icmâ edilmiş bazı ilâhî hükümlerin değişmesinin gerekliliğinden bahsedebilmek, tarihselci düşüncenin tutarlılığı açısından ancak bu hükümlerin aşkın olan vasıflarından soyutlanması ve beşerî seviyeye indirilmesiyle mümkündür. Zira tarihsellik insanla kaim olan bir durumdur ve bundan dolayı metafizik bir şeyin ya da onunla organik/zâtî ilişkisi olan bir durumun tarihselliğinden bahsedilemez. Dolayısıyla Allah tarafından bildirilmiş olan bir hükmün ya da bir haberin belli bir döneme has olup olmadığı yine Allah'ın bildirmesiyle belirlenebilecek bir husustur. Bu durumda, Kur'ân'da varid olan bir hükmün ya da Allah'la ilgili Kur'ân'da ifade edilen bir tasavvurun tarihsel olarak nitelendirilebilmesi ve yerine yeni bir hüküm ya da tasavvur konulabilmesi için, Kur'ân'la ve dolayısıyla onun taraflarından bir ya da ikisiyle ilgili tasavvurun tarihselci perspektifle uyumlu olarak değişmesi gerekmektedir. Başka bir ifadeyle Kur'ân'ın, aşkın bir biçimde Allah'la olan organik ilişkisinin, içkin kılınarak insanla olan ilişkisinin 'lehine' bir değişime uğraması, en azından hüküm bildiren formların Allah'a olan aidiyeti noktasında farklı bir tasavvura kavuşturulması gerekir. Bu çerçevede tarihselciler vahyin, yani ilâhî olanın, ilkeleri temsil eden ve peygamberin zihninde söze dönüşen kelâmın ruhu olduğunu, lafza ve formlara dökülen tarafın ise peygambere ait olmakla beşerî olduğunu öne sürmüşlerdir. Böylelikle de peygamberin din içerisindeki rolünü genişleterek Kur'ân'ın Allah'a aidiyetine dair geleneksel tasavvurun dışında farklı bir tasavvur inşâ etmeye çalışmışlardır. Fazlurrahman'ın öncüsü olduğu bu yaklaşım vasıtasıyla ilâhî olan hükümler formları itibarıyla aşkın olandan koparılmış peygambere biçilen rol üzerinden de içkin ve beşerî kılınarak tarihin akışına dahil edilmiş ve tarihin değişmesiyle beraber değişebileceği öngörülmüştür. Diğer bir ifadeyle ilâhî olan, tarihselci yaklaşımın üzerinde söz söyleyebileceği bir formata kavuşturulmuştur.⁸⁴

Tarihselci tutarlılık açısından peygamber tasavvurunda ortaya konan bu değişim, Kur'ân'da yer alan herhangi bir hükmün değiştirilebilmesi için asgari anlamda olması gereken bir tasavvur değişimidir. Zira Fazlurrahman değişmesi gerektiğini düşündüğü ahkâm noktasında gerek ayet gerekse hadislerde talep ettiği değişime mesnet teşkil edecek

⁸⁴ Fazlurrahman, *İslam*, 54; a.mlf., *Islam and Modernity*, 5; a.mlf., *Islamic Methodology in History* (İslamabad: Islamic Research Institute, 3. Baskı, 1995), 175-176; Hatice K. Arpağuş, *Fazlurrahman'a Göre Allah İnsan ve Vahiy* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2001) 8-9. Ferhat Koca, "İslam Hukukunda Ahkâmın Değişmesi Üzerine Bazı Düşünceler", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 1/1 (2003), 70.

ilâhî bir yönlendirme bulamamıştır. Ancak mezkûr değişim Fazlurrahman nezdinde dinin çağdaş dünyaya uyum sağlayabilmesi için kesinlik arz eden bir husustur. Bu ise tutarlı olmak adına dinin ‘içerisinde’ bir paradigma inşâsı gerektirmektedir. Zira ilâhî olduğu ittifakla kabul edilen ahkâmın beşerî bir müdahale ile değiştirilmesi, dinin ilâhî boyutuna halel getirecek olması dolayısıyla kabul görebilecek bir husus değildir. Pragmatik çerçevede bakıldığında bir taraftan bazı ahkâmın tarihsel olduğunu öne sürerken diğer taraftan değişen o ahkâm ile dinin ve o ahkâmın ilâhî hüviyetini muhafaza etmek, bu yaklaşımın sürekliliğini sağlamak açısından önem arz etmektedir. Bu sebeple ilâhî olana yapılan mezkûr beşerî müdahale, ilâhî bir mesnede dayandırılmıyorsa -ki vakıa öyledir- bu durumda yapılabilecek tek şey, mezkûr beşerî müdahalenin ilâhî olana değil de beşerî olana yapıldığını ifade eden paradigma değişikliğidir. Fazlurrahman bunu, vahyin mefhumunu ve dolayısıyla da peygamber tasavvurunu değiştirmek suretiyle yapmıştır. Başka bir ifadeyle ilâhî olanın Kur’ân’ın ruhu olan vahiy olduğunu ve vahyin Hz. Peygamber’in zihninde tarihsel şartlarla uyumlu olarak Kur’ân formunda sözlü ifadesini bulduğunu öne sürmüştür.⁸⁵ Dolayısıyla vahyin insanlara yansıyan tarafı ilâhî olmaktan çıkarak beşerî bir hüviyete kavuşturulmuştur. Böylelikle tarihselcilik perspektifi üzerinden Kur’ân’a yapılan müdahale artık ilâhî olan bir şeye değil beşerî olan bir şeye yapılıyor olmakla daha kabule şayan bir formata sokulmaya çalışılmıştır.

Bir önceki paragrafta ifade edildiği gibi ahkâm değişikliğini ‘makbûl’ kılmak için en az bu çerçevede bir tasavvur değişikliğine gitmek lüzumludur. Zira böyle bir tasavvur inşâsına girilmeden bazı ahkâmın tarihsel olduğu iddia edilerek yapılacak olan ahkâm değişiklikleri Allah’ın ilmi, kudreti ve hikmeti gibi bazı temel meselelerde ciddi mahzurlar ortaya çıkaracaktır. Nitekim bu değişim Allah’a nisbet edildiğinde O’nun bu değişiklikleri bilememiş olması suretiyle ilmine, tüm zaman ve mekanlarda insanların ihtiyaçlarını karşılayan bir din formatı oluşturamamış olması suretiyle kudretine ya da bir dönemin sorunlarını çözüp diğer dönemlerde gelen insanların sorunlarını çözümsüz bırakması suretiyle hikmetsiz bir fiilde bulunması gibi ilâhlık vasfına halel getirecek mahzurlara sebebiyet verecektir. Ancak bu ahkâmın Allah tarafından sadece ilkelerinin vahyedildiği ve bu yönüyle ilâhî olduğu, sözlere dökülen formlarının ise nâzil olduğu dönemdeki tarihselliğin koşullarına uygun olarak Hz. Peygamber tarafından belirlenmiş formlardan ibaret olduğu söylendiğinde mezkûr mahzurlar Allah’a değil, tüm tarihsellikleri kuşatması beklenmeyen Hz. Peygamber’in insan oluşuna hamledilecektir.

Ortaya konan düşünce bu yönüyle bir iç tutarlılık arz ediyor gibi gözükse de bu, sınırlı bir tutarlılıktır. Bu yaklaşım tarzı, beşerî bir müdahale ile bazı ahkâmın değiştirilmesinin aslında ilâhî olanda değil, kendi tarihsel koşullarına göre peygamberin inşâ ettiği beşerî naslar üzerinde olduğu şeklindeki bir kurguyla ‘tutarlı’ bir temele oturtulmaya çalışılmıştır. Ancak bu kurgu başka tutarsızlıklara kapı aralamıştır. Zira nassın beşerî olduğu şeklindeki

⁸⁵ Fazlurrahman, *Major Themes of The Qur’an* (London: University of Chicago Press, 2. Baskı, 2009), 99-10; a.mlf., *Islam and Modernity*, 5.

çok ciddi bir paradigma dönüşümünü içeren bir kabulün ardından teklif edilen ahkâm değişikliklerinin, sadece belli başlı muâmelât ve ukûbât alanlarına özel kalması, hatta o alanlarda da bazı hükümlerle sınırlandırılması tutarlı bir yaklaşım değildir. Zira tarihsel bir varlık olarak görülen insanın ürettiği her şey tarihsel olmalıdır. Nitekim dinde, tarihselcilerin değişmesini istedikleri hususlarla ilgili ortaya koydukları temellendirmeye uyan örtünme, hatta namaz ve hac gibi daha pek çok uygulama bulunmaktadır. Hatta aynı temellendirme, tarihsel şartların pragmatliği içerisinde insanların idrak seviyeleri ve kültürlerine göre ortaya kondukları söylenmek suretiyle ilâhî sıfatları bile kapsayabilir. Ne var ki Hasan Hanefî gibi radikal kabul edilen tarihselciler hariç, Fazlurrahman'ın da içerisinde olduğu tarihselci düşünürlerin önemli bir kısmı tarihselci perspektifi bu tarz uygulama ve tasavvurlara teşmil etmemişlerdir. Durumun böyle olması, bu türden olan tarihselciliği tutarsız bir düşünce tarzı kılmaktadır.

Ahkâm değişiklikleri bağlamında tarihselci perspektifin iç tutarlılığının da muhafaza edilerek sağlanabileceği tarihselcilik alternatifi ise, Kur'ân'ın her anlamda insanla organik bir ilişki içerisinde olduğundan, sözünün de ruhunun da insana ait olduğu ve Allah'la organik bir alakasının olmadığı şeklindeki Hasan Hanefî tarihselciliğidir. Bu yaklaşım da tabii olarak Kur'ân'ı, tam olarak insan üretimi bir olgu olarak görmesi sebebiyle, her şeyiyle tarihsel kılacaktır. Bu minvaldeki tutarlı bir yaklaşım, zorunlu olarak Kur'ân'da zikredilen Allah'ın da tüm vasıflarıyla, insanın kendi tarihsel şartları içerisinde üretilen bir kavram olduğunu söyleyecektir. Nitekim Hasan Hanefî'nin ilâh tasavvurunun arz edildiği bölümdeki değerlendirmeleri hatırlanacak olursa, onun düşüncesinin mezkûr yaklaşımın çok uzağında olmadığı görülecektir.

Bu noktada bir hususu hatırlatma babında açıklığa kavuşturmak yerinde olacaktır. Bir düşüncenin, dayandığı temeller ile çelişkili olup olmama açısından tutarlılık arz etmesi o düşüncenin temeli ve sonuçları açısından doğru olduğu anlamına gelmemektedir. Zira düşüncenin dayandığı temelle tutarlılık arz etmesi ile düşüncenin temellerinin doğru olup olmayışı farklı durumlardır ve aralarında lâzım-melzûm ilişkisi yoktur. Dolayısıyla düşüncenin temelini yanlış olması o temele bina edilen sonuçların ve o sonuçlara ulaşmada izlenen yolun tutarsız olmasını gerektirmez. Ancak düşüncenin dayandığı temelin kendisinin yanlış olması durumunda o temele bina edilen sonuçlar, her ne kadar o temelle tutarlılık arz ediyor olsa da yanlış olacaktır. Bu durum ele alınan konu özelinde açılacak olursa, Hanefî'nin ilâh tasavvuruna dair dile getirdiği düşünceler tarihselciliğin felsefî temelleri açısından büyük ölçüde tutarlı bir şekilde ortaya konmuş düşünceler olarak değerlendirilebilir. Ancak bu düşüncelere temel olan tarihselci yaklaşımın kendisinin, İslâmî sahaya uygulanabilirliği hususunda aklî ve naklî delillerden yoksun olması, İslâmî bir yaklaşım olarak değerlendirilmesini tartışmaya açık bir husus haline getirmektedir. Dolayısıyla bu yaklaşımdaki ilâh tasavvurunun, 'modern çağın ihtiyaçları' esas alınarak pragmatik bir zeminde ortaya konmuş ve dinden neşet etmemiş bir tasavvur olması itibarıyla İslâmî bir tasavvur olarak değerlendirilmesi akademik anlamda doğru olmayacaktır.

4.5. Tarihselcilik Bağlamında Bir Kavramsallaştırma Teklifi

Son bölümde Fazlurrahman'la kıyaslanan Hasan Hanefî'nin ortaya koyduğu yaklaşımın, insanın Allah'la olan ilişkisini aşağıdan yukarıya doğru gerçekleşen bir ilişki olarak gören ya da daha dakik bir ifadeyle yatay bir düzleme indirgeyen, dolayısıyla Allah'ın, hem insanla hem de Kur'ân'la ilişkisini koparan bir yaklaşım olduğu dikkat çekmektedir. Onun bu yaklaşımının, peygamber ve Kur'an tasavvurunu değiştirerek din içerisinde tarihselciliğe uygun bir vasat oluşturan ve hüküm koyma hususunda insanı belirleyici kılan Fazlurrahman'ın yaklaşımıyla beraber, mezkûr tarafıyla deist bir boyut içerdiği söylenmelidir. Bu boyut Hasan Hanefî'de daha dikkat çekici olsa da, ona has olan bir durum değildir. Zira bahsi geçen boyutun ölçütü, ahkâmın formu noktasında insanın belirleyici kılınmasıdır ki, bu husus tarihselcilerin müşterek noktalarından biridir.

İslam dünyasındaki tarihselci yaklaşımlar, tanrının alemi yaratıp kevnî yasaları koyduktan sonra kenara çekildiğini savunan deist felsefede olduğu gibi⁸⁶, kevnî anlamda Allah ve insan arasını ayırmıyor olsalar da, insanı kendi tarihselliğinin ahkâmı hususunda belirleyici kılmak suretiyle Allah'ın hüküm koyucu vasfını ilkesel noktada sınırlayarak insana teşrîf anlamda geniş bir alan açmakta ve tanrının insan hayatında belirleyici bir rolü olmadığını düşünen deizm ile sonuçları itibarıyla benzer bir zemine kaymaktadırlar. Ancak İslâm dünyasındaki bir tarihselcilik yaklaşımını mutlak anlamda deist bir yaklaşım olarak nitelenmek doğru olmayacaktır. Zira İslâm dünyasındaki pek çok tarihselci yaklaşımın, Allah'ın alem ve insan üzerinde, kevnî anlamdaki tasarrufunun devamlı olduğunu ön gören geniş anlamlı teist yaklaşımın bir parçası olduğunda bir şüphe yoktur. Buna ilave olarak bu yaklaşımın kendisini dine refere ediyor olması bu akımın teist yönünü desteklemektedir. Ancak teizmin dar anlamıyla meseleye bakıldığında ve tarihselciliğin özellikle sosyal hayatın düzenlenmesi noktasında vahye karşı insana açtığı geniş alan göz önünde bulundurulduğunda mutlak bir teizmden de bahsedilmesi pek mümkün olmayacaktır.⁸⁷ Başka bir ifadeyle, söz konusu yaklaşım, kevnî bağlamda ve dini referans almasıyla aslı itibarıyla teist bir akım olarak öne çıksa da, Allah'ın, insan hayatına ve tarihe müdahalesini sınırlayan boyutu, onun, sonuçları itibarıyla deist bir karakterde olduğunu göstermektedir.

İslâm esas alınarak ortaya konmuş olan düşünceleri ve dünya görüşlerini Batı'nın kavramlarıyla ifade etme çabasının sorunlu tarafları olan bir yaklaşım olduğu kabul

⁸⁶ S. G. HefelBower, "Deism Historically Defined", *The American Journal of Theology* 24/2 (1920), 217-223; Brian Carl vd., "Definition: Theism", *Theism and Atheism Opposing Viewpoints in Philosophy* Edt. Graham Oppy vd. (Farmington Hills: Macmillan Reference USA, 2019), 1-2; Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü* (İstanbul: Paradigma Yayınları, 2005) 440-442. Hüsameddin Erdem, "Deizm", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 6 Kasım 2024); İbrahim Halil Dündar, *Gazzalî'nin Vahiy Anlayışı* (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020), 7-8.

⁸⁷ Brian Carl vd, *Theism and Atheism* 1-2; Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, 1598-1599; Aydın Topaloğlu, "Teizm", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 6 Kasım 2024); İbrahim Halil Dündar, *Gazzalî'nin Vahiy Anlayışı*, 7-8.

edilmekle beraber,⁸⁸ Batı medeniyet havzasında ortaya çıkmış olan bir düşüncenin, İslâmî sahaya aktarıldıktan sonra almış olduğu formun, yine batının kavramlarıyla anlaşılmaya çalışılması anlaşılabilir bir akademik çaba olmalıdır. Bu çerçevede İslâm özelinde ortaya konan, ancak, aslı itibarıyla Batı'ya ait bir kavram olan tarihselciliğin teizm ve deizm gibi yine aynı havzanın kavramlarıyla ifade edilmeye çalışılması akademik anlamda daha doğru bir yaklaşım olarak gözükmektedir. Ne var ki yukarıda arz edildiği üzere, makalenin yazarı tarafından, her iki kavramın da bu tarz bir akımın içeriğini tam olarak yansıtmadığı, bu yeni fenomeni ifade etmek üzere yeni bir kavrama ihtiyaç olduğu değerlendirilmektedir.⁸⁹ Bu

⁸⁸ Bkz. Hasan Er, "Batı'nın Kavramlarıyla Müslümanca Din Felsefesi Yapmanın İmkânı: Teizm, Ateizm ve Deizm Kavramlarını İslam Düşüncesiyle İlişkilendirmek Ne Kadar Mümkün?", *Cumhuriyet İlâhiyat Dergisi* 26/3 (Aralık 2022), 971-986.

⁸⁹ Teklif ettiğimiz kavramsallaştırma ile ilgili olarak literal bir tarama yaptığımızda Batı'da zahiri itibarıyla benzer çağrışımlar yapan, ancak içeriği farklı olan bazı kavramsallaştırmalar görmekteyiz. Bu meyanda aşağıdaki kavramlardan ve bağlamlarından bahsetmek yerinde olacaktır.

Batı'da bazı Hristiyan entelektüeller, Hristiyanlıktaki dinî nasların bilimsel verilerle çatışması sebebiyle bu nasların metaforik yapısını ve insan idrakiyle sınırlı oluşunu, dolayısıyla da beşerî/tarihsel yapısını öne çıkarmak suretiyle dini bilim karşısında kabul edilebilir bir konuma getirmek istemişlerdir. Buna matuf olarak semi-theism olarak kavramlaştırdıkları bir yaklaşım teklif etmektedirler.

Bkz. John Noack, "Semi-Theism and Semi-Atheism", *Progressivechirintianity*, (Erişim 21 Kasım 2024).

Semi-Theism kavramı, kapsamı tarihselciliği de içerecek şekilde genişletilebilirse de, yukarıda bahsi geçen deist boyuta işaret etmemesi sebebiyle ele aldığımız fenomeni tam olarak karşılamamaktadır. Bu noktada mezkûr kavramsallaştırmaya benzer bir mantık ile bu fenomeni ifade etmek üzere 'Semi-Deizm' kavramı düşünülebilirse de, bu kavram, fenomenin teist boyutuna işaret etmemesi itibarıyla fenomene tam anlamıyla hakkını vermemektedir. (Semi Deizm kavramı da bazı Hristiyan apologeticler tarafından Tanrının doğrudan değil de, sebepler vasıtasıyla mucizeler ortaya çıkararak evrene müdahale etmesini ifade etmek üzere kullanılmıştır. Aynı kavram diğer bazı Hristiyan entelektüeller tarafından ise, Tanrının kötülüğe müdahale etmemesini, duaya dünyada karşılık vermemesini ifade etmek üzere kullanılmıştır. Bkz. Kent Eilers, "Providence and Prayer The Semi Deist Model", *Theologyforum* (Erişim 21 Kasım 2024);

"God Working Within a System and Divine Semi-Deism", *Bible-apologetics* (Erişim 21 Kasım 2024).

Etimolojik asılları itibarıyla teklif edilene benzer bir kavram David Michael Jones tarafından türetilmiştir. Seri halinde beş kitapta evren, insan ve Tanrı üzerine ürettiği düşüncelerini "Deotheism" olarak kavramsallaştıran Jones, her ne kadar ortaya koyduğu kavramda Latince ve Yunancada Tanrı anlamına gelen "Theos" ve "Deus" isimlerini mezcetmiş olsa da, Jones'un mezkûr kavramla isimlendirdiği düşüncesi aslı itibarıyla ateist bir düşüncedir. Jones Tanrının insanı değil insanın tanrıyı yarattığını düşünmektedir. Düşüncesini Einstein'ın "Hiçbir şey yoktan var olmaz, vardan yok olmaz" savı üzerine kuran, everenin içerisinde biri everin fiziki boyutunu harekete geçiren, ama yaratıcı olmayan (Origo), diğeri insanla ilgili manevi boyutu oluşturan (Prodeum) iki 'tanrisal' enerji üzerinden evren ve insanı açıklayan Jones, 'tanrisal' bir ruhî boyuta (Spiritus Diviniscus) sahip olan insanın Prodeum ile kurduğu ruhsal bağ(connection) neticesinde geleneksel anlamdaki tanrı tasavvurlarını ürettiğini söylemektedir. Pragmatik bir yaklaşımı esas

bağlamda bu tarz akımların hem teist hem de deist boyutları olduğuna delalet edeceği değerlendirilen, ‘Teizm’ ve ‘Deizm’ kavramları esas alınarak makale yazarı tarafından türetilen, “Yaratıcı bir tanrıyı ve O’nun âlem ve insanla kevnî ve teşriî olarak bir çeşit irtibat halinde olduğunu kabul eden, peygambere inanan, ancak insana dair özellikle sosyal alandaki hükümlerde insanı belirleyici kılan felsefî bir akım” şeklinde tanımlanabilecek olan ‘Teodeizm’ (Theodeism)⁹⁰ kavramının bu fenomeni vafsetme noktasında müsemmasına mutâbık olacağı düşünülmektedir. Bu çerçevede makale yazarı, yapılan araştırmanın bir sonucu olarak İslâm dünyasındaki tarihselcilik akımının ‘teodeist’ (Theodeist)⁹¹ bir akım olarak vafsedilmesini teklif etmektedir.

alarak modern dönemde bütün dinleri çatısı altında toplayacak birleştirici yeni bir tanrı tasavvuruna ihtiyaç olduğunu değerlendiren Jones, dönemin sosyo-ekonomik, sosyo-politik ve ekolojik sorunlarının çözümü için insanların etrafında toplanması gereken tanrı figürünün ise baba ya da anne karakterli (Papadeus/Mamadea) bir sevgi tanrısı olması gerektiğini salık vermektedir. Mamafih her ne kadar mezkûr kavram, iki ‘tanrısal’ enerjiye işaret etmek amacıyla, etimolojik aslı itibarıyla “Deus” ve “Theos” kavramlarından türetilmiş olsa da, terminolojik anlamda Teizm ya da Deizm üzerinden ortaya konmuş olan bir kavram değildir. Bilakis bu yaklaşım kendisini Deizmin de Teizmin de karşısında konumlandırmaktadır. Bkz. David Michael Jones, *Deotheism Volume Three Common Concensus a New Understanding of Humankind and the Divine* (Kindle Edition: Amazon, 2020), s. 1-20.

⁹⁰ Bu fenomenin “Deoteist” kavramıyla ifade edilmesi de düşünülebilirdi. Ancak bu kavram, insan hayatının yönünü belirleyen ictimâî meseleler hususunda Allah’ı müdahalesini sınırlayan ve insanı belirleyici kılan bir akım olan tarihselci düşüncenin baskın bir deist boyutunun olduğunu işaretlemekten nisbî olarak uzak olurdu. Teklif edilen kavramla esas işaret edilmek istenen taraf, İslâmî sahadaki tarihselci düşüncenin mezkûr boyutunun, Allah’ı teşriî noktada da insan hayatına müdahil kılan İslâm dini içerisinde köklü bir paradigma değişimini içeriyor oluşu ve düşünceye esas yönünü veren merkezî bir yer işgal etmesidir. Bahsi geçen yönüyle öne çıkan Tarihselci düşüncenin, İslam ‘içerisinde’ tatbik edilmek istenen bir düşünce olması itibarıyla sahip olduğu teist boyut vurguyu gerektirmeyecek şekilde aşıkardır. Ne var ki Tarihselcilik, dinin üzerinde hareket eden bir yaklaşım olsa da düşüncenin kendisi, hem felsefî temelleri itibarıyla hem de özellikle teşriî bağlamda Allah’ın insan hayatına müdahalesini sınırlayarak insana bu noktada açtığı geniş alan itibarıyla baskın bir deist karakter taşımaktadır. İnsan için bu alanı daha da genişleten Hasan Hanefî’nin tutarlı tarihselci yaklaşımı göz önünde bulundurulduğunda aslında bahsi geçen boyutun bu düşüncenin temel karakterini belirlediği, teizmin ise araçsal bir fonksiyon görmeye daha yakın olduğu belirginleşecektir. Mezkûr sebeplere binaen yukarıdaki tercihin daha uygun olduğu değerlendirilmiştir.

⁹¹ Teizm ve Deizm terimleri etimolojik yapıları itibarıyla, her ikisi de ‘tanrı’ anlamına gelen Yunanca ‘Theos’ ve Latince ‘Deus’ kelimelerinden türetilmiştir (Bkz. 76 ve 77 nolu dipnotlar). Ancak teklif edilen kavramlaştırma kelimelerin etimolojik asılları esas alınarak değil, terimsel olarak kazandıkları anlamlar esas alınarak yapılmıştır. Ayrıca Bkz. Dharendra Mohan Datta, “On Philosophical Synthesis”, *Philosophy East and West* 13/3 (Ekim 1963), 195-200.

Sonuç ve Tavsiyeler

Her savunucusunun kendisinden aynı şeyi anlamadığı tarihselcilik, mutlak olarak zikredildiğinde modern dönemde yeniden değerlendirilmesi gerektiği düşünülen bazı amelî ahkâma dair meseleleri akla getirmektedir. Tarihselci düşünürler bu ahkâmın tarihsel olarak kabul edilip modern dönem insanına uygun olan ahkâm ile tebdil edilmesini önererek Kur'ân'ın tarihselci bir perspektif üzerinden anlaşılmasını vurgulamaktadırlar. Buna binaen tarihselci yaklaşım genel anlamda Kur'ân'ı farklı yorumlayan bir yaklaşım hüviyetinde görülerek bir tefsir metodu olarak değerlendirilmiş ve bu itibarla tarihselcilik daha çok tefsir kürsülerinde ele alınan bir düşünce olmuştur. Meselenin kelâmî boyutu ise çok fazla ön plana çıkmamıştır.

İslâm'a dair belli kabulleri ve iddiaları bulunan her akımın farklı meselelerde ortaya koyduğu görüşlerin, amelî ahkâma dair yaklaşımları ön plana çıksa da, onların ilâh ve peygamber tasavvurlarıyla doğrudan ilişkili olduğu yadsınamaz bir hakikattir. Modern dönemde ortaya çıkmış ve birçok tartışmaya medâr olmuş bir akım olan tarihselci düşünce de bu anlamda bir istisna değildir. Buradan hareketle makalede, Hasan Hanefî'nin ilâh tasavvuru üzerinden tarihselciliğin sadece amelî ahkâmı değil, din içerisindeki temel tasavvurlarda da değişim içeren bir yaklaşım olduğu ortaya konmaya çalışılmıştır.

Tarihselci düşünceyi bir tefsir metodu olarak görüp muâmelât sahasında birkaç farklı teklifi olduğunu düşünmek indirgemeci bir yaklaşımla meseleyi basitleştirmek olacaktır. Zira tutarlı bir tarihselci yaklaşım, zahiren amelî sahada birtakım değişiklikler teklif etse de, bunları temellendirirken dinin asıllarına ve temel tasavvurlarına taalluk eden ciddi bir paradigma dönüşümünü içinde barındırmaktadır. Yukarıda da arz edildiği üzere bu tutarlılığı büyük ölçüde muhafaza eden Hasan Hanefî'nin tarihselcilik perspektifinde bu durum açık bir şekilde mülâhaza edilmektedir. Dolayısıyla tarihselcilik düşüncesi kendi iç tutarlılığına bağlı kalınarak İslâmî sahaya aktarıldığında kelâm ilminin alanına giren taraflarının belirginleştiği ve temel meselelerde paradigmatik bir dönüşümü içeren bir akım olduğu daha net bir şekilde görülmektedir. Bu yönüyle tarihselciliğin modern dönemde ortaya çıkmış olan kelâmî bir fırka olarak değerlendirilmesi vakıya daha uygun düşmektedir.

Farklı tarihselci yaklaşımların metodolojik tutarlılığı bağlamında şu hususa da dikkat çekmek yerinde olacaktır: Tarihselci perspektif üzerinden İslâm'daki herhangi bir hükmün tarihsel olduğunu değerlendiren ve tutarlılık iddiasında olan bir tarihselci yaklaşımın gelmesi gereken nokta yönetsel anlamda Hasan Hanefî'nin durduğu yer olmalıdır. Zira tutarlı bir tarihselcilik tabîi olarak antropolojiye evrileceğinden dolayı sadece bireysel ve toplumsal hayatı düzenleyen ahkâmı değil teolojik meseleleri de antropolojik bir zeminde değerlendirmeyi gerektirecektir. Burada bahsedilen husus tarihselcilik perspektifleri bağlamında üretilen fikirlerin tek tip tarihselciliği zorunlu kılması değil, insanı merkeze alması yönüyle bu perspektiflerin metodolojik olarak bir olması gerektiği hususudur. Bu da konu edinilen her malzemenin ve o malzeme üzerine üretilen her fikrin tarihsel olması gibi

bir sonucu ortaya çıkaracaktır. Bu ortak zeminde buluşulduktan sonra tarihselciler tabî olarak kendi tarihselliklerini ve İslâm'ın, ortaya çıktığı dönemdeki tarihselliğini algılama ve analiz etmede ve buna binaen ortaya koyacakları tasavvurlar ve hükümlerde halihazırda olduğu gibi farklılaşacaklardır.

Hasan Hanefî'nin tarihselciliğinin iç tutarlılığı bağlamında şu hususun da tespit edilmesi önem arz etmektedir: Muhtemelen, İslâm dini içerisinde değiştirilmesi teklif edilen ahkâm ve tasavvurların kemmiyetine bakılarak diğer tarihselci anlayışlara göre 'radikal' olarak nitelendirilen Hanefî'nin tarihselciliği radikallik yerine, tarihselci düşüncenin kendi perspektifinden bakılarak 'tutarlı tarihselcilik' olarak tanımlanması, diğer tarihselcilik perspektiflerinin ise 'tutarsız tarihselcilik' vasfıyla nitelendirilmesi daha doğru olacaktır. Zira bu düşüncenin Hanefî'yle ortaya çıkan halinin başka bir tarihsel vasatta neşvünemâ bulduğu ve İslâm ile doku uyumsuzluğu gösterdiği düşünülerek İslâmî zaviyeden 'radikal' vb. ifadelerle derecelendirilerek değerlendirilmesi, 'radikal' görülmeyen tarihselci yaklaşımların İslâm çerçevesinde 'mabûl' olabileceği gibi bir takım yanlış anlaşılması beraberinde getirecektir.

Tarihselci düşünce ile ilgili olarak vurgulanması gereken hususlardan birisi de onu bir ideolojiye dönüştüren profan yönüdür. Şöyle ki, modern dünyanın karşısında aldığı mağlubiyetlerin ürettiği problemlere kendi dinamiklerinden hareket ederek çözümler üretmeye gayret etmek yerine, ironik bir şekilde, profan yönü ağır basan medeniyetlerin kendi tarihselliklerindeki problemlerine çözüm olmak üzere üretmiş oldukları metotları kendi üzerlerinde deneyen müslüman tarihselcilerin, bu tepkisel yaklaşımın bir neticesi olarak dini de dünyevileşme sürecinin bir parçası haline getirdiklerini, dolayısıyla çözüm üretmek yerine probleme eklemlediklerini söylemek abartılı bir hüküm olmayacaktır. Hasan Hanefî'de daha net bir şekilde görüldüğü gibi, müslümanların dünyasını değiştirmek gibi bir amacı bulunan bu yaklaşımın, dinî bir görünüme sahip olsa da ideolojik bir karakter arz ettiği ve odak noktası ahiret ve insanın oradaki kurtuluşu olan İslâm dinini bu ideolojiye bir zemin oluşturacak konuma indirgelediği anlaşılmaktadır.

Son olarak makale, önceki bölümün sonunda da ifade edildiği gibi, dinin dayanak kılınmadığı bir hayat inşâsını uygun görmeyen, lakin aynı zamanda inşâ edilen hayatın, özellikle ictimâî boyutlarına ilâhî ahkâmın müdâhil olmasını da uygun görmeyerek bu noktada insana geniş bir teşrîf alan açan İslam dünyasındaki tarihselcilik akımının, yukarıda teklif edilen kavram çerçevesinde 'Teodeist' (Theodeist) bir akım olarak sınıflandırılmasını tavsiye etmektedir.

Kaynakça | References

- Açıkgenç, Alparslan. "Fazlurrahman". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 12/280-286. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Akbulut, Ceyda Tanrıtanır. *Fazlurrahman Modernizm ve Tarihselcilik*. Malatya: İnönü Üniversitesi. Sosyal Bilimler Enstitüsü. Yüksek Lisans Tezi. 2021.
- Aktay, Yasin. "Anlama, Vahy ve Tarih: Vahyi Yorumlama Deneyimlerinin Eleştirel Bir İncelenmesi". *Tezkire* 1/5 (1993), 23-46.
- Arpağuş, Hatice K.. *Fazlurrahman'a Göre Allah İnsan ve Vahiy*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 3. Baskı, 2001.
- Arkoun, Muhammed. *el-İslâm el-ahlâk ve's-siyâse*. Çev. Hâşim Sâlih. Beyrut: y.y., 1990.
- Arkoun, Muhammed. *el-Fikrû'l-İslâmî: Kirâe ilmiyye*. Çev. Hâşim Sâlih. Beyrut: y.y., 1996.
- Arkoun, Muhammed. *Min Faysali't-tefrika ilâ Fasli'l-makâl: Eyne Hüve'l-Fikrû'l-İslâmî el-Muâsir*. Çev. Hâşim Sâlih. Beyrut: Yy., 1993.
- Birand, Kamiran. *Manevi Bilimler Metodu olarak Anlama*. Ankara: Akçağ Yayınları, 1998.
- Birişik, Abdülhamit. *Hint Alt Kıtası Düşünce ve Tefsir Ekolleri*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2012.
- Carl, Brian vd.. "Definition: Theism". *Theism and Atheism Opposing Viewpoints in Philosophy* Edt. Graham Oppy vd. 1-9. Farmington Hills: Macmillan Reference USA, 2019.
- Cevizci, Ahmet, *Felsefe sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yayınları, 2005.
- Collingwood, Robin George. *Tarih Tasarımı*. çev. Kurtuluş Dinçer. Ankara: Doğubatı Yayınları, 2013.
- Demir, Recep. *Kur'an Tefsirinde Tarihselci Yöntem*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2004.
- Demir, Recep. "Kur'ân Tefsirinde Tarihselci Yöntem". *Tarih Kültür ve Sanat Araştırmaları Dergisi* 1/1 (Mart 2012), 33-105.
- Dilthey, Wilhelm. *Tin Bilimlerine Giriş*. çev. Doğan Özlem. İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999.
- Dönmez, Mustafa. *Dinî Çeşitlilik Tasnifine Yeni Bir Bakış: Tarihselcilik ve Ehli Fetret Örneği*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- Duran, Asim. "Aydınlanma ve Kutsal Kitap Yorumunun Tarihsel Dönüşümü". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 17/2 (2017), 111-128.
- Duran, Asim. "Tarihsel Eleştiri ve Kutsal Metnin Otoritesi: 17. ve 18. Yüzyılda Kutsal Kitap Eleştirisi ile Metne Sadakat Arasındaki Gerilim Üzerine Bir İnceleme". *Milel ve Nihal* 16/2 (2009), 305-329.
- Duran, Asim. *Tarihsel-Eleştirel Yöntem Bağlamında Kitabı Mukaddes'in Anlaşılması Sorunu*. Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017.
- Dündar, İbrahim Halil. *Gazzalî'nin Vahiy Anlayışı*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020.
- Ebû Zeyd, Nasr Hamid. *Dinsel Söylemin Eleştirisi*. çev. Fethi Ahmet Polat. Ankara: Kitabiyat. 2002.
- Eilers, Kent. "Providence and Prayer The Semi Deist Model". Erişim 05/12/2024.
<https://theologyforum.wordpress.com/2008/04/17/providence-and-prayer-1-%C2%BB-the-semi-deist-model/>

- Er, Hasan. “Batı’nın Kavramlarıyla Müslümanca Din Felsefesi Yapmanın İmkânı: Teizm, Ateizm ve Deizm Kavramlarını İslam Düşüncesiyle İlişkilendirmek Ne Kadar Mümkün?”. *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 26/3 (Aralık 2022), 971-986.
- Erdem, Hüsameddin, “Deizm”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 6 Kasım 2024. <https://islamansiklopedisi.org.tr/deizm>.
- Eren, Halit. “Aligarh”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 2/460. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.
- Fazlurrahman. *Major Themes of The Qur’an*. London: University of Chicago Press, 2. Baskı, 2009.
- Fazlurrahman. *İslam*. Ankara: Selçuk Yayınları, 3. Baskı, 1993.
- Fazlurrahman. *Islamic Methodology in History*. Islamabad: Islamic Research Institute, 3. Baskı, 1995.
- Fazlurrahman. *Islam and Modernity*. London: The University of Chicago Press, 1982.
- Fazlurrahman. *İslam ve Çağdaşlık*. çev. M. Hayri Kırbasoğlu-Alparslan Açıkgenç. Ankara: Ankara Okulu Yayınları. 1999.
- Fazlurrahman. “Eyüp Han Döneminde Bazı İslâmî Meseleler”. *İslâmî Yenilenme Makaleler IV*. Çev. Adil Çiftçi. 2. Bsk.. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015.
- Freund, Julien. *Beşerî Bilim Teorileri*. Çev. Bahaaddin Yediöldüz. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları. 1991.
- Gardiner, Patrick. *Theories of History*. New York: The Free Press London 1969.
- Gooch, Todd. “Ludwig Andreas Feuerbach”. *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. ed. Edward N. Zalta, Uri Nodelman. Erişim 04/08/2024. <https://plato.stanford.edu/entries/ludwig-feuerbach/>
- Görgün, Tahsin. *Tarihselcilik*. İstanbul: Tire Kitap, 2022.
- Güler, İlhami. “Hasan Hanefî'nin Tecdid Projesi -Tanıtım ve Bir Değerlendirme-“. *İslâmî Araştırmalar* 7/2 (1994). 149-170.
- Güler, İlhami. *Politik Teoloji Yazılar*. Ankara: Kitabiyat Yayınevi, 2002.
- Hamilton, Paul. *Historicism*. e-Library: Taylor and Francis. 2005.
- Hanefî, Hasan. *el-Yesâr el-İslâmî ve'l-Vahde el-Vataniyye*. Kahire: Mektebetu Medbûlî, t.y..
- Hanefî, Hasan. “Kelâm İlminin Tarihselliği”. Çev. İbrahim Arslan. *Kelâm Araştırmaları* 1/2 (2003), 155-174.
- Hanefî, Hasan. “Kelâm İlmi'nin Yöntemi”. Çev. Nadim Macit. *Dinî Araştırmalar* 3/8 (Eylül-Aralık 2000), 149-161.
- Hanefî, Hasan. *Mine'l-akide ile's-Sevra*. Beyrut: el-Merkezu's-Sekafiyyu'l-Arabî, 1988.
- Hanefî, Hasan. *et-Turas ve't-Tecdid Mevkifunâ mine't-Turâsil'l-Kadîm*. Kahire: el-Merkezu'l-'Arabî li'l-Bahs ve'n-Neşr, 1980.
- Hanefî, Hasan. “Hasan Hanefî ile Söyleşi”. *İlahiyat Akademi* 14/1 (2021), 297-312.
- Hanefî, Hasan. “Oryantalizmden Oksidentalizme”. Çev. Hakan Çopur, *Uluslararası Oryantalizm Sempozyumu*. ed. Lütfi Sunar. 79-90. İstanbul: Şeref Ofset, 2007.
- Hanefî, Hasan. “Teoloji mi Antropoloji mi?”. Çev. Mustafa Sait Yazıcıoğlu. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/1 (1978), 505-531.

- Hefel Bower, S. G.. "Deism Historically Defined". *The American Journal of Theology* 24/2 (1920), 217-223.
- İdrîs, Muhammad Abdullatif Abdül'âti al-İdrîsî. "al-Wahy fî Dav'i'l-Manhajî'l-Fenomenoloji inde Hasen Hanefî". *Majallatu Ansâq Dâru Neşri Jâmiati Qatar* 6/1 (2022), 33-56.
- Jones, David Michael. *Deotheism Volume Three a New Understanding of Humankind and the Divine Common Concensus*. Kindle Edition: Amazon, 2020.
- Karaağaç, Hilmi. *Hasan Hanefî'nin Kelam İlmini Yenileme Projesi*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2008.
- Koca, Ferhat. "İslam Hukukunda Ahkâmın Değişmesi Üzerine Bazı Düşünceler". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 1/1 (2003), 51-78.
- Kotan, Şevket. "Kur'an ve Tarihsellik Üzerine". *İslâmî İlimler Dergisi* 1/2 (2006), 79-92.
- Kotan, Şevket. *Kur'an ve Tarihselcilik*. İstanbul: Beyan Yayınları, 3.Baskı, 2015.
- Kuvancı, Cenân. "Friedrich Schileiermacher'e Göre Din". *Felsefe Dünyası* 1/57 (2013), 113-131.
- Makkreel, Rudolf A.. *Dilthey: Philosopher of the Human Studies*. Princeton: Princeton University Press, 1992.
- Maşalı, Mehmet Emin. "Nasr Hamid Ebu Zeyd". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. EK-1/377-381. İstanbul: TDV Yayınları, 2016.
- Manshur, Fadlil Munawwar. "Hasan Hanafi, new theology and cultural revolution: An analysis of cultural intensification". *HTS Theological Studies* 77/4 (2021), 1-9.
- Muhammad, Mahmud Raşad, "Fikru Hasen Hanefî fî Mîzânî'l-İslâm". *al-Majalla al-İlmiyyah li Kulliyati Usûli'd-Din wa al-Da'wa bi'l-Zaqazîq* 28/1 (2006), 307-400.
- Noack, John. "Semi-Theism and Semi-Atheism". *Progressivechristianity*. Erişim 21 Kasım 2024. <https://progressivechristianity.org/resource/semi-theism-and-semi-atheism/>
- Öğüt, Salim. *Modern Düşüncenin Kur'an Anlayışı*. İstanbul: Rihle Kitap, 2018.
- Özlem, Doğan. *Bilim Felsefesi*. İstanbul: Notos Kitap Yayınları, 2010.
- Özlem, Doğan. *Kültür Bilimleri ve Kültür Felsefesi*. İstanbul: Notos Kitap Yayınları, 2012.
- Özlem, Doğan. *Tarih Felsefesi*. İstanbul: İnkılâp Kitabevi, 2004.
- Öztürk, Hamdullah Bayram. *Kur'an-ı Kerim Açısından Tarihselci Yaklaşım*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2003.
- Öztürk, Mustafa. "Tarihselcilik ve Fazlurrahman". *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi ve Hareketi Sempozyum Tebliğleri*. ed. İsmail Kara, Asım Öz. 193-210. İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, 2013.
- Öztürk, Mustafa. *Kuran ve Tefsir Kültürümüz*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2008.
- Paçacı, Mehmet. "Kur'an ve Tarihselci Yorum". *Yüzüncü Yıl Üniversitesi Kur'an ve Dil-Dilbilim ve Hermeneutik-Sempozyumu*. ed. Necati Kara. 75-80. Erzurum: Bakanlar Matbaası, 2001.
- Polat, Fethi Ahmet. *Çağdaş İslam Düşüncesinde Kur'an'a Yaklaşımlar*. Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2002.
- Polat, Fethi Ahmet. *İslam Düşüncesinde Kur'an'a Yaklaşımlar*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2007.
- Polat, Fethi Ahmet. "Muhammed Arkoun". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Ek-1/110-114. Ankara: TDV Yayınları, 2020.
- Reçber, Mehmet Said. "Realizm Din ve Dünyevileşme". *İslamiyat* 4/3 (2001), 19-33.

- Rotry, Richard. *Olumsuzluk, İroni ve Dayanışma*. çev. Alev Türker-Mehmet Küçük. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1995.
- Strauss, Leo. *Historicism and Modern Relativism*. Chicago: Estate of Leo Strauss, 2016.
- Tatar, Burhanettin. “Kur'anı Yorumlama Sorunu”. *Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kur'an ve Dil: Dilbilim ve Hermeneutik Sempozyumu*. ed. Necati Kara. 493-508. Erzurum: Bakanlar Matbaası, 2001.
- Tayfur, Hamdi. *Vahyin Tarihsel Mahiyeti*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017.
- Topaloğlu, Aydın. “Teizm”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 6 Kasım 2024. <https://islamansiklopedisi.org.tr/teizm>
- Toprak, Şengül. *Tarihselcilik Tartışmaları Bağlamında Halku'l-Kur'an*. Çorum: Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Uygur, Nermi. “Tarih Felsefesinin Yolu”. *Felsefe Arkivi* 3/3 (1957), 134-154.
- Zertürk, Hidayet. *Ahkâm Ayetleri ve Tarihselcilik*. İstanbul: Fatih Sultan Mehmet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2003.
- Zülaloğlu, Fevzi. *Temel Kaynağımız Kur'an*. İstanbul: Ekin Yayınları, 2002.